

## EL HOMBRE DESCARTES

### Introducción

A fines del año pasado, mi distinguido amigo, el Dr. Coriolano Alberini, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras, tuvo la amabilidad de invitarme a colaborar en un volumen que sobre Descartes prepara el Instituto de Filosofía de dicha Facultad.

Proyecté un estudio sobre la sabiduría cartesiana. En el Prefacio de la traducción francesa de los «*Principia Philosophicæ*» y en carta a la Princesa Palatina, ¿no ve Descartes en la sabiduría el mayor bien del mundo? Y las «*Regulæ ad Directionem Ingenii*» ¿no nos presentan la sabiduría como la síntesis de todas las ciencias?

Por otro lado, este estudio todavía no está hecho. Cierto es que hay un libro de J. Segond, «*La Sagesse cartésienne et la doctrine de la science*». Al leerlo se da uno cuenta de que el autor no hace sino organizar toda la filosofía cartesiana a la luz de una interpretación «epistemológica», sin sospechar siquiera la existencia de un sinnúmero de problemas dejados a un lado y sin tener en cuenta para nada el esfuerzo de los historiadores e intérpretes posteriores a Leibnitz y Espinoza.

Verdad es también que un año después de la muerte de Descartes, cierto adversario, Cyriacus Lentulus, imprimía un panfleto «*Nova Renati Descartes Sapientia, Faciliori quam antehac Methodo detecta*». Librito raro, creo, imposible de encontrar en Buenos Aires y que, gracias al amplio criterio y generosidad inteligente, que públicamente agradezco, del Director de la Universidad de Leide (Holanda), he podido



leer con toda tranquilidad, aquí en mi retiro de la Facultad de Filosofía y Teología. Del principio al fin, el panfleto es una diatriba extrínsecista, disparada desde el prisma de la teología protestante contra el sistema de Descartes. No hay el mínimo esfuerzo de penetración.

Por lo demás, en casi todos los libros sobre Descartes hay páginas o capítulos que hablan de la «sagesse». Lo peor es que, en general, se interpreta la doctrina de la sabiduría, inmediatamente como doctrina moral, arte de saber vivir con equilibrio, y cuando mucho, doctrina en que se pesan los valores de la persona humana.

Pero antes, se impondría un examen por orden cronológico de los textos en que Descartes habla de la sabiduría. Luego habría que recorrer los varios capítulos de una doctrina general de la sabiduría y procurar en Descartes, si hay elementos — en qué estado ellos se encuentran, o por qué están ausentes, — para la construcción de esos capítulos con material cartesiano.

Así se analizaría la teoría del conocimiento: estudio de la facultad cognoscitiva, de sus procesos y de los objetos conocidos. Y como el conocimiento no es un principio absoluto, sus implicaciones así remotas como transcendentales deben ser directamente «interrogadas», lo que da lugar tanto a explorar sus soportes materiales como a subir a las concepciones que en lenguaje místico, H. Bremond, siguiendo a S. Francisco de Sales, llamó la teoría de la «fine pointe de l'âme». — Orígenes había hablado del «principale cordis», Duns Escoto de la «suprema portio rationis» — y que filosóficamente corresponde a la doctrina de Sto. Tomás sobre el «desiderium naturale beatitudinis», en donde se plantea el más arduo problema de la filosofía humana: el problema de la inconclusión, en sus variados aspectos.

Si del campo de la inteligencia pasamos al de la acción, la transposición de planes trae problemas nuevos y aspectos nuevos de los mismos problemas, que llaman la atención para la libertad triunfante — a fuerza, a pesar y



sobre — el determinismo, la constitución de la personalidad, dentro de un problema más vasto de la existencia misma de causas segundas y de la realidad del obrar puro.

Finalmente, el terreno concreto del «hombre todo» debe ser directamente tematizado, aunque se ha de evitar el «antropomorfismo heideggeriano» de confundir la metafísica entera con el ser de la existencia humana.

Un mundo en el cual se procesa ya el juicio o discernimiento, no solamente manifiesta dos ciudades — tal como las describe San Agustín — sino que dentro de cada una de estas grandes divisiones se interfieren varios mundos que como otros tantos sistemas astronómicos tienen sus órbitas, —síntesis totales diversificadoras de hombres y de grupos.— Pero si estas son consecuencias inevitables de la finitud y del ser-en-el-tiempo, no se imagine que la temporalidad constituya el horizonte único y cerrado de la vida de tal modo que impida la presencia concurrente y absolutamente necesaria de Dios o que imposibilite la respiración y aspiración espiritual por la cual desde ahora participamos de lo inmutable y el hombre histórico se siente solicitado por impresiones oscuras pero reales que admitidas lo transportan actualmente a la vida eterna en el sentido joanino de la palabra.

Solamente después de recorrer esa larga vía es cómo aparece la Sabiduría como capítulo de una doctrina del Espíritu, capítulo bastante bien situado y caracterizado por aquella célebre frase del Pseudo Dionisio, tantísimas veces citada por Sto. Tomás: «que lo ínfimo de los superiores se continúa en lo sumo de los inferiores» (1).

Ese bosquejo rápido que no puede dejar de dar la impresión de la más deplorable confusión a un lector superficial y satisfecho consigo mismo, servirá a lo menos para mostrar cómo no es por un estudio cualquiera de la filo-

(1) Patrología griega (Migne), vol. 5. col. 872, cfr. Sto. Tomás. In. lib. Bi. Dionisii De Divinis Nominibus, caj. 7, lectio IV., ed. Vives, vol. 29, p. 523).



sofía cartesiana que se podrá inventariar y valorar su sabiduría.

Al contrario: el lector, advertido de las preocupaciones actuales y conscientes de la tarea de la filosofía al mismo tiempo que conocedor de su historia, me preguntará si ¿se puede seriamente plantear el conjunto de esas doctrinas a propósito de Descartes? Sí. Esos problemas se pueden plantear a propósito de todo hombre. Mucho más respecto de un filósofo.

La objeción, con todo, me hizo ver que antes del enfocamiento directo del cartesianismo, era indispensable un estudio sobre el hombre: «Descartes», un análisis de su estructura psicológica. El conocimiento más próximo posible del carácter del hombre, facilita la comprensión de la actitud doctrinal y aleja anticipadamente muchos pseudo-problemas.

Tal ha sido la génesis de este trabajo, del cual aquí publico el estudio de algunos trazos más sintomáticos de la psicología de Descartes. He omitido la parte consagrada al catolicismo de Descartes, pues suponiendo lo que ahora se publica, exigiría todavía más espacio en este número extraordinario de ESTUDIOS\*.

## La infancia

Que todo hombre sea un enigma es una verdad trivial que en D. aparece por su lado más incisivo. Complejo, lon-

### \* ABREVIACIONES USADAS

D. — Descartes.

A. T. — Oeuvres de Descartes publiées par Ch. Adam et P. Tannery. Paris, Leopold Cerf, 1897-1913. XIII volúmenes. El vol. XII<sup>oo</sup>, contiene la Vida de Descartes por Ch. Adam. El número romano después de A. T., significa el volumen, el número arábigo la página.

GDs. — Etienne Gilson, René Descartes, Discours de la Méthode, Texte et Commentaire. Paris, Vrin, 1925.

Después de la primera citación completa de una obra, para las que sigan se cita el nombre del autor acompañado de la palabra más característica del título. ex. Lentulus, Sapientia, p. 72. — Cyriacus Lentulus, Nova Renati Descartes Sapientia faciliiori quam antehac methodo detecta, Herbonae/Nassoviorum, 1651, pp. 367.



gincuo, misterioso: para captarlo hay que sorprenderlo. Quien pretendiera forzarlo a un gesto, a un lugar, en seguida lo perdería de vista. Dejémoslo vivir y asistamos.

Renato perdió a su madre ya de muy temprana edad. (A. T. XII, 9; IV, 220-221). En carta a la princesa Elisabeth cuenta que heredó de su madre una tos seca, un color pálido que conservó hasta la edad de 20 años y que provocaba de la parte de los médicos, pronósticos de que moriría joven. Pasó los primeros años al aire libre, muy cuidado y mimado por una nodriza de la cual jamás se olvidó, como que todos los años de su vida le mandó una pensión y al morir cuidó de sus subsistencia. (A. T. V, 470-485). El niño tendría artes para sacar sus quereres, pues en carta de marzo de 1638 escribe lo que parece una reminiscencia: «tantas veces hemos experimentado desde la infancia que llorando y suplicando conseguimos que las nodrizas nos obedezcan y conseguimos así lo que deseábamos, que insensiblemente nos hemos persuadido que el mundo estaba hecho solamente para nosotros y que todo nos era debido». (A. T. II, 37).

Como el padre pasase a segundas nupcias, los tres últimos hermanitos, Pedro, Juana y Renato fueron educados con la abuela en La Haye en el Poitou: vida de campo en país de viñedos. (A. T. XII, 16-18). D. da importancia sin par a las primeras impresiones: a esas ideas y sentimientos confusos, vida bien inmersa en la materialidad como en viscosidad protectora, que es el tiempo de la niñez. Para él, que opina que el alma siempre piensa, aun en el seno materno (A. T. III, 423-4; 478-9; V, 193) es claro, que las actuaciones de lo instintivo en el niño deben ser cuidadosamente dirigidas por los educadores, ya que esos sentimientos, quedando como estigmas en el cuerpo, a la presencia de los mismos objetos que los despertaron, en todo el resto de la vida, provocan en el alma «pasiones» correspondientes. (A. T. IV, 604-607). El calor que se siente en el corazón cuando se ama, ¿qué es sino el efecto de haber encontrado buena alimentación durante la vida embrionaria y en la infancia?



La alegría es el primer sentimiento del hombre al entrar en el mundo, pues es de creer que cada alma encuentra un cuerpo bien dispuesto para sí (ibíd., 605). Aunque después el alma logre otras alegrías y otros amores, todo esto siempre es acompañado de los primeros sentimientos de la niñez y de los movimientos y funciones naturales que entonces ejercía.

Gracias a esta teoría, podemos recoger un testimonio pintoresco de la infancia de D. «Cuando era niño, confía a Chanut (A. T. V, 57; junio 6, 1647), me gustaba una niña de la misma edad, que era algo estrábica. La impresión que mediante la vista se producía en mi cerebro, cuando miraba sus ojos desviados, se unía de tal modo a la impresión que simultáneamente ahí se producía para provocar en mí la pasión del amor, que mucho tiempo después, mirando personas estrábicas, sentíame más inclinado a amarlas que no a otras, por la sencilla razón que la primera tenía este defecto».

Podemos conjeturar también que la abuela tendría su sistema de castigar algo severo. Pillando a Renato cometiendo alguna falta, le privaba de la alimentación, lo que trajo — en virtud siempre de la misma teoría — las sensaciones de voracidad todas las veces que más tarde, D. se sentía triste. «Noto en mí, escribe en sus *Cogitationes Privatae*» (A. T. X, 215), si estoy triste, o en peligro, y si me agobian tristes negocios, que duermo profundamente y como con avidez; si al contrario me abandono a la alegría, ni como ni duermo».

Esperaríamos todo lo contrario, pero D., en carta de mayo 1646, nada ve de particular en el fenómeno que en sí observaba desde 1619. (A. T. X, 207-212). «Acredito que la tristeza quite el apetito a muchos, pero, ya que en mí siempre he experimentado que lo aumenta, tomé mi norma al respecto. Juzgo que la diferencia que en esto pasa, proviene de que el primer motivo de tristeza que algunos han tenido al comienzo de su vida, ha sido el no recibir bastante



alimentación, y que el de los otros ha sido que la alimentación recibida les era dañosa. En estos últimos, el movimiento de los espíritus que quita el apetito quedó para siempre ligado a la pasión de la tristeza». Se infiere, pues, que en los primeros la pasión de la tristeza está asociada a «movimientos de espíritu» que provocan el apetito: de éstos sería D.

La condescendiente nodriza infundiría de temprano el gusto a la vida, a la naturaleza, a las experiencias que caracterizan toda la práctica de D. La abuela y la familia le imprimieron la tendencia a la soledad y a las construcciones teóricas. De hecho las relaciones de D. con sus parientes no parecen muy cálidas. Muy pocas son las cartas a ellos. El proceder de su padre hacia él, no se llega a comprender bien. (A. T. XII, 7-8, 70; 432). Escribiendo a Mersenne, octubre 16, 1639, (A. T. II, 596), pide que si lo llega a visitar otra vez un sobrino suyo, le diga que envíe al tío en Holanda noticias de la familia. Lo que añade, muestra que más le interesaban los buenos servicios que en París le podía prestar el muchacho: además de que a este mismo sobrino no escribía directamente (A. T. IV, 528), sino que, como a los demás parientes, les enviaba las cartas por medio de Mersenne. (A. T. XII, 432) <sup>(2)</sup>. A la muerte de su padre, D. escribió al hermano más viejo y esto fué ocasión, cuenta el biógrafo Baillet (cit. en A. T. III, 252), que se acordasen todos de que tenían aún un hermano vivo: el primogénito; tomó entonces la pluma, por educación, para darle noticias de la familia. Tan poco se fiaría D. de los suyos o tan poca intimidad tendría con ellos que para todos los negocios de herencias — en esta ocasión de la muerte del padre, — y en otras, nombró representantes suyos a varios amigos. (A. T. III, 252) y excluyó la intromisión del hermano más viejo (A. T. V, 234-5) a quien en esta carta al abate Picot com-

(2) Cfr. A. T. IV, 372, carta a Clerselier, marzo, 1646 en donde dice que escribe a una hermana nada más que una o dos veces por año. A. T. V, 552, una carta de Joaquín Descartes al padre Mersenne, pidiéndole hiciese llegar a Renato una carta.



para a un lobo. No parece, pues, que fuese muy arraigado en D. el amor a la familia.

Por otro lado, a los diez años ingresó en el Colegio de La Flèche, en donde pasaría ocho años, volviendo a casa para las vacaciones <sup>(3)</sup>.

### En el Colegio

Renato encontró en los jesuitas mucha benevolencia. Informados de que era de salud endeble, le permitían excepciones notables a la vida común de los escolares. Podía levantarse algo más tarde y era objeto de cuidados especiales por parte del Rector, P. Charlet, que era su pariente. (A. T. XII, 20). Quizás entonces tomó D. la costumbre de levantarse tarde y de estar por la mañana reflexionando acostado. (A. T. XII, 20, nota b). Mejor dicho, eso no lo haría cuando niño, ni aun durante todo el tiempo de Colegio, sino que la permisión de levantarse tarde, la convirtió cuando libre en una especie de método. Para poder pensar, sin distraerse, prefería quedar así tendido; como lo confirma la anécdota narrada por Baillet y referida en 1628. (A. T. XII, 73, nota a). D. se marcha de la casa de sus huéspedes sin previo aviso y se oculta en otro barrio de París. Allá lo fueron a descubrir. Antes de llamar a la puerta el noble Le Vasseur d'Étioles mira por el agujero de la llave. D. — Las ventanas abiertas, las cortinas corridas — estaba tendido en cama. A veces se erguía y escribía algo en un papel; volvía a acostarse, para de nuevo escribir: así estuvo por media hora.

No sé si esto era de todo día, cuando D. no se entregaba a especulaciones, sino que a las experiencias, cierto que se levantaría más temprano. Así escribe, en marzo 23 1638, al médico lovaniense Plempius, que antes de las siete

---

(3) Sobre el período de la vida colegial de D. en La Flèche, después que Ch. Adam (A. T. XII, 564-5) propuso 1606-1614, GDs. (p. 103-105) la ha apoyado con brillo.



u ocho de la mañana ya había practicado varias disecciones. D. tuvo siempre la sensación de que la dispersión de fuerzas disminuye la eficiencia humana y, él que separa tan nítidamente el alma del cuerpo, sabe en la práctica hacer a todo el conjunto cooperar y ordenarse bajo una sola dirección y un solo trabajo...

Lo que principalmente nos debe retener durante los años pasados con los jesuitas no son tanto esas particularidades «higiénicas». Sin embargo al régimen seguido entonces debió D. el robustecimiento de su salud, como lo observa Ch. Adam (A. T. XII, 21). D. se aficionó o pudo seguir cierta afición a los deportes: a la esgrima y a varias suertes de juegos de aquel tiempo, así como a la música. (A. T. XII, 28).

Sobre todo hay que observar que las razonables concesiones hechas a la salud del muchacho no traían consigo debilidad en su formación. En carta de septiembre 12, 1638, a un padre que le consultaba sobre la educación de su hijo, D. escribe, después de enumerar varias ventajas del Colegio de La Flèche, «en fin la igualdad que los jesuitas ponen entre los alumnos, no tratando diferentemente los más nobles que a los menos, es una invención extremadamente buena para quitarles la ternura y los otros defectos que pueden haber adquirido por la costumbre de haber sido mimados en casa por sus padres».

Los métodos jesuíticos en la formación de los alumnos fijados tras ponderación y experiencia en las preceptivas del «Ratio Studiorum», que en el siglo XVII se podían seguir a la letra, circundan al alumno de una red compleja de influencias directas e indirectas propias de suyo a asegurar resultados decisivos. Humanismo cristiano que pretende formar buenos cristianos, está, con todo, persuadido, que la gracia no destruye, sino que corrige a la naturaleza: ésta, a su vez es buena en sí, aunque lenta e ignorante. Hay, pues, que ayudarla, emplear en su formación impositivos directos y explícitos, pero sobre todo subordinarla a un régimen es-



piritual en que se previenen ocasiones, se sugieren ideas, se aportan los recursos de las artes bellas y de la instrucción científica, se insiste en las prácticas religiosas, las devociones, etc. Nada se exige tanto de los alumnos como la obediencia, pero vivificándola por un apoyo, consciente a la espontaneidad y a las iniciativas: estimulando la emulación objetivada en los estudios. Así se crea un cierto ambiente de optimismo: la intimidad entre profesores y alumnos infunde toda la impresión y la realidad de un régimen paternal (4).

Será de interés verificar el efecto producido en D. por esos métodos. El Barón Cay von Brockdorff (5) considera como efecto de la disciplina de sus maestros, el orden que D., con extremo cuidado, procuraba dar a la exposición de su pensamiento. D. no se consideraba deudor a sus maestros de ninguna de las verdades de su sistema. «Todo lo podía haber escrito en francés, aunque no hubiera sabido el latín». El estudio de la filosofía se hacía en latín: por lo tanto, todo él, D. lo echaba a menos, lo daba por inútil. (A. T. XII, 32, nota a). Los estudios históricos han demostrado todo lo contrario: en D. hay mucho más de Escolástica de lo que él mismo se imagina: la revolución no fué tan radical (6). Para D con todo importan menos las tesis singulares: él es el primero en no pretender una originalidad omnímoda. Hacía más caso de la trabazón de las partes, precisamente del orden claro, simple, progresivo, y, esto, dice, es tan poco vulgar que no hay peligro en que demore la publicación de mis cosas: nadie las trabará del mismo modo.

(4) Sobre el sistema pedagógico del Ratio, uno de los libros más completos, — no obstante el tono retórico y el estilo difuso — es la obra del P. José M. de Madureira, S. J., presentado al I. Congreso de Historia de América, «A liberdade dos Índios, a Companhia de Jesus, sua pedagogia e seus resultados». 2. vols., LII-675; XXVIII-677; Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1927-1929. La 3ª. parte estudia en 12 largos capítulos desde el ideal y la génesis de la pedagogía jesuítica hasta su cuidado aun por la educación física de los alumnos. (5) C. v. Brockdorff, Descartes und die forbildung der Kartesianischen Lehre, es el vol. 16-17 de la Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen (Kafça) München, Reinhardt, 1923) (6). Las pruebas decisivas las ha dado Gilson, especialmente en «Index scolastico-cartésien, Paris, Alcan, 1913; Etudes sur le rôle de la Pensée médiévale dans la formation du système cartésien,



(A. T. I, 179-180; II, 501; I, 476, 285, 562; X, 204). Las verdades sueltas son como las palabras del Diccionario, pero el sistema son las sentencias y los períodos. Y ciertamente ese orden concreto cartesiano es hechura de su autor, pero el ser hombre ordenado, D. lo debe por lo menos en parte a su educación.

Lo que empezó a manifestarse en los últimos años del Colegio, fué el espíritu crítico del joven. Quería pensar por sí. No fué precisamente la filosofía en donde ejerció su atención reflexiva. Ahí quizás no discutiría mucho. Las matemáticas eran su fuerte. En las clases más de una vez habrá puesto en relativo apuro al profesor. (A. T. XII, 24-6) <sup>(7)</sup>. Históricamente, primero D. fué matemático <sup>(8)</sup>. Ni físico, ni metafísico, ni moralista.

Lo que se llamaba «filosofía» abarcaba materias físicas y metafísicas: la luz, las lluvias, los cometas, las causas de las cosas naturales, las pasiones del alma, los entes, la materia, las pruebas de la existencia de Dios. (A. T. XII, 204, nota c, 368 nota α; 492 nota α) <sup>(9)</sup>. D. no modificará esa concepción. Así la rarefacción pertenece a la filosofía y depende de sus fundamentos (A. T. I, 25); en esos fundamentos se apoya el movimiento de la tierra (A. T. I, 271; 308). Materias de la filosofía son el sonido y la luz a cuyo estudio hay que aportar la certeza y la evidencia de las demostraciones matemáticas (A. T. I, 331). Todavía más,

Paris, Vrin, 1930, etc. (7). Sobre los estudios y el profesor de matemáticas de D. véase GDs. p. 125-7. Aunque el relato de Lipstorpius sea exagerado. — D. poniendo en apuros al profesor — queda como fondo la marcada afición a las matemáticas: (A. T. VI, 7-24, sig. GDs. p. 130, las observaciones de Gilson contra Cantecor, que niega todo valor de historicidad a la narración del *Discours de la Méthode*).

(8) Sobre la precocidad de lo matemático en D. véase GDs. 108-9. Si desde su tiempo de Colegio, D., como es muy probable ha leído las obras de Clavius, el gran matemático jesuita, no es de admirar que entonces ya se sintiese escandalizado por el antagonismo entre las matemáticas y la física aristotélica, antagonismo exacerbado por el mismo Clavius, como se puede ver en un texto citado por GDs., 127-9, v. A. T. VI, 17; v. también el apéndice de A. Roberts, a su estudio «Descartes et l'Analyse des Anciens», en «Archives de Philosophie», XIII, (1937), 301-325.

(9) v. Gilson, Index, y A. T. III, 194-196.



D. introdujo en la filosofía los métodos de otra materia: la matemática. De esto se gloria, ésta fué su innovación. (A. T. I, 420-1; III, 173-4). Justamente lo que reprocha a la Escolástica es la oscuridad difícil, no los objetos estudiados <sup>(10)</sup>

Amigo, pues, del orden, el pasar de la clase de las matemáticas que se estudiaban antes, a la de filosofía, le habrá impresionado mal. Las diversidades de opiniones con disputas interminables, sin que los autores lleguen nunca a concordar trabajaría sobre el alumno Renato como un contraproducente, que lo pondría alerta contra de la opinión defendida por el profesor mismo.

Hay inteligencias esquemáticas incapaces de comprender que la riqueza de la realidad frente a nuestra visión limitada es causa de paisajes mentales diversísimos, sin que de esto tengan tanto la culpa los observadores y sus lentes, cuanto el sitio, el ambiente en que a priori se encuentran, el mundo de sus aptitudes implícitas, de sus formaciones inconscientes, la síntesis psicológica individual. Una radicalización en este punto, una discusión a fondo de los mismos supuestos, para muchos hombres es psicológicamente imposible, en otros se realiza a medias, por otros es excluida como «atentadora de los primeros principios». D. es el primero en no querer que cualquiera se ponga a reformar la filosofía. (A. T. VI, 15, véase GDs., 176-7). Y será siempre claro que delante de un auditorio de pupilos no cabe al maestro reconstruir su sistema o cambiarlo, por lo menos en el caso de tener en su favor la presunción de una prescripción racional secular. Siempre será también verdad que toda filosofía profunda no es vulgarizable, exige un esfuerzo, pugna con todas las tendencias a la simplificación y no se puede expresar por ecuaciones. D. confundió las partes caducas de la Escolástica y las explicaciones de la física aristotélica con todo el sistema. Se constata su imposibilidad de reconocer esas realidades que hoy llaman irracio-

(10) Sobre las relaciones posteriores de D. con la Escolástica se puede ver en la Correspondencia, A. T. I, 541; II, 48, 52, 74, 200-1; 367, 380; III, 124, 212, 231, 500; IV, 225, 350, 697. Sobre los sentidos de «filosofía» en D. v. GDs. 275.



nales. La sentencia de Bossuet que M. Blondel ha hecho célebre «nous n'égalons la moindre de nos idées», D. jamás la admitiría. Que siempre quede algo oscuro en las más claras de las ideas, que existan «imponderables» es herejía para D., en sus expresiones explícitas y sistemáticas. Es herejía y no lo admite porque antes de todo no se coaduna con su conformación mental particular — facultad racionante sirviendo a una dirección psicológica. — Pero porque se trata de una grande inteligencia se comprende que la revolución cartesiana, además de tener ciertos justificativos, no dejó de ser proficua.

Examinémoslo desde ahora, aunque anticipándonos en la cronología del filósofo. Justificativos racionales y justificativos del momento histórico que dan al hombre D. configuraciones de tragedia por la dualidad de elementos en dilacerante tensión.

Los justificativos racionales son conocidos. La decadencia de la Escolástica, las sutilezas en que se perdió, el abstraccionismo de sus tesis. Lo que cobra todavía más fuerza si miramos al momento histórico. Esas mismas lacras de la escolástica revelan su propia angustia. Se trataba nada menos que de salvar el «cosmos» de Aristóteles delante del «cosmos» de Copérnico y Galileo. Estábase en el momento — y se repite siempre nuevo de tiempo en tiempo — en que sencillos e inofensivos hechos de repente penetran trotando en los templos y sagrarios de los sistemas «in possessione». Al principio se admiten tales hechos: son descubrimientos, son experiencias, «las novedades científicas» y se piensa que como todos los otros caen bajo las mismas explicaciones. A lo más se establecen nuevas distinciones o nuevos términos para adaptar todo al sistema. Mientras tanto, otros espíritus más sueltos no se juzgan vinculados al mismo respecto por lo reinante.

Una cosa pugna con otra. O una u otra. Los atacados toman entonces varias actitudes: hay los que rotundamente niegan los hechos, hay los que no les dan carta de ciudadanía, hay espíritus sinceros que ejecutan acrobacias para



llegar a concordismos, hay los más profundos que repiensan todo, dejan lo caduco, asimilan lo nuevo, suben en la escala de las síntesis: se da un paso en la masa adquirida de los conocimientos humanos <sup>(11)</sup>. Fué necesaria la herejía para que el dogma se definiera. Lo mismo pasa acá, con la diferencia de que en el campo filosófico el conflicto será siempre más oscuro: no se trata sólo de definir lo que ya se posee objetivamente sino de descubrir, de adquirir lo «otro». Durante sus años de colegio, D. asistió al regocijo con que los padres celebraron varios descubrimientos de Galileo y le impresionó el grande instrumento del día, el telescopio. (A. T. XII, 29-30). A esta época se debe quizás referir un recuerdo de las «Cogitationes Privatae» (A. T. X,

(11) Evidentemente no pretendo plantear con esta reseña de actitudes el problema complejo de la evolución del pensamiento humano, ni sintetizar exhaustivamente las causas psicológicas de las cuales tal evolución es próximamente tributaria. La formalización de los sistemas, la reacción por ellos producida a favor y en contra de sí, la asimilación de una doctrina, la ecuación personal aun en el conocimiento más sencillo, y la embriología espiritual de la humanidad en conjunto, no pueden ser en este punto ni someramente estudiados, aunque importaría la solución de tales problemas para la mejor comprensión de la actitud cartesiana. Ello exigiría aquí un largo «excursus», y por otra parte al estudiar el Prefacio de los «Principios de la Philosophie» encontraremos la sazura cartesiana envuelta en un engranaje que debeoms persistir en llamar embriológico para denotar (semejante en éste al de toda otra sabiduría humana) su carácter de grada en la escalera, su carácter dependiente al mismo tiempo que vital y original. Basta por ahora señalar las boras de Peter Wust, *Die Dialektik des Geistes*, Augsburg, Filser, 1928; grande obra de 752 pp. profundamente católica y densa de pensamiento; y de Hunter Guthrie, *Introduction au problème de l'Histoire de la Philosophie, la métaphysique de l'individualité à priori de la pensée*, Paris, Alcan, 1937. De cualquier modo que se explique el problema de la discordancia de los espíritus y de la conquista de la verdad, se impone con la insistencia de necesidad vital, el requisito de no falsear la verdad por concordismos, combinaciones, atenuaciones... La adquisición de la verdad concreta la más tradicional, como recientemente ha vuelto a expresar M. Blondel no se consigue por medio de una confrontación o coligación de tesis. Si la diagonal del paralelogramo de fuerzas divergentes es la realidad misma del movimiento, observa él, no hay porque admirar que en lo concreto del dinamismo y de la existencia se opere la unión, difícil de procesar por un análisis de conceptos. Así, la verdad concreta es el lugar geométrico de las especulaciones más técnicamente metafísicas y la plaza central de todas las avenidas de la vida espiritual. (v. *Revue Thomiste*, 42 (1937) 273-283, M. Blondel, *Vues concordantes et complémentaires à propos de l'article de M. A. Forest*). Finalmente no se puede dejar de remitir a las vistas profundas de Newman, en su incomparable «*An Essay on the Development of Christian Doctrine*» Londres, Longmans, 1927, ed. 17ª.



214): «Cuando me mostraban ingeniosos inventos, siendo yo joven, tentaba por mí mismo ver si los podía descubrir, aun sin leer el autor: empecé a notar que usaba ciertas reglas». Posteriormente he visto esta suposición probada por Gds., 92. Observo además que este hábito de procurar trabajar por su cabeza y después cotejar como más explícitamente D. lo describe en las «Regulæ ad Directionem Ingenii» (A. T. X, 403-4) no deja de tener sus afinidades con un precepto del «Ratio» cuya observancia los maestros de D. impondrían. Dice en efecto el Ratio de 1591: «algunas veces bastará que, indicado un Autor y expuesto de palabra su tema, ordenar que sobre él los discípulos escriban una composición por su propia cabeza». Después de lo cual frecuentemente se comparaba lo hecho por los alumnos con el Autor indicado (12).

Pero si la astronomía era lo que quizás sobre todo acuciaba los espíritus, corrientes mucho más profundas en sus conexiones y en sí mismas se cruzaban en el ambiente intelectual e impregnaban la atmósfera de inquietud. Basta hojear el volumen de Überweg dedicado a la filosofía moderna (13), para espantarse uno de la confusión que debía reinar. Nada digamos de las luchas religiosas con las ramificaciones del protestantismo, que tanto provocaban las tendencias controversias (14). En Francia el escepticismo rejuvenecido de Charron hacía estragos incalculables en manos de los «libertinos» y «ateos». Si en España ese es el tiempo de una renovación brillante de la Escolástica con influencias

(12) T. Corcoran, *Renatæ litteræ, sæculo a Chr. XVI in Scholis Societatis Jesu Stabilitæ*, p. 246-247, Dublin, 1927. En esta obra muy útil, el especialista T. Corcoran publica el texto de todos los documentos pedagógicos de los jesuitas desde los principios hasta el «Ratio» definitivo de 1599. Esos textos con otros (hasta 1604) fueron también editados por Pachtler S. J. en dos volúmenes (2º y 5º) de «*Monumenta Germaniæ Pedagogica*», (1886-7).

(13) Fr. Überwegs, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 3 Teil. Die Phil. der Neuzeit, 12º Aufl. (Frischheisen-Köhler u. W. Moog) Berlin, Mittler & Sohn 1924.

(14) Uno de los profesores de D. el P. Fr. Veron quedó célebre por sus controversias tempestuosas contra los protestantes. v. Fouqueray, *Histoire de la Campagne de Jésus en France*, v. III, 406-411, París, 1922.



extensas en otros países (Überweg, 214-5), contrarrestaban a ellos el panteísmo naturalista de Telesio consumado en Vanini, cuyo nombre será para D. un verdadero espantajo. (A. T. IV, 86-89), y luego los sistemas incongruos de Campanella y G. Bruno, que también habían de dar que hacer a D. (A. T. IV, 333, 315; V, 51, 274-5, 345) por su teoría de la infinitud del mundo. Todavía más fuerza tuvieron las ciencias de la naturaleza tratadas matemáticamente por L. de Vinci y Galileo. Una lista de nombres ya dice volúmenes: Paracelso, Helmont, Copérnico, Tycho-Brahe, Kepler, Viète, Pierresc...

La magia y la teosofía tenían secuaces militantes y se organizaban en sociedades secretas. Ciencia y magia como dos lentes — para muchos igualmente poderosas — se usaban en la investigación <sup>(15)</sup>. Para evitar mayores desarrollos vale citar la vista de conjunto delineada por J. Maréchal para fines del siglo XVI y el XVII, a) del lado de las *doctrinas escolásticas tradicionales* una vitalidad menguada, poca expansión, pero debido a Instituciones poderosas como las antiguas Universidades y las Escuelas eclesiásticas, la manutención de una influencia oprimiente (massive) que los historiadores de estos últimos tiempos no han considerado debidamente, b); *fuera de los medios escolásticos* una multitud de iniciativas dispersas y sin porvenir... En la primera parte del siglo XVII se abre una nueva época cuyos trazos generales son: a) la *confusión* persistente de los espíritus, por falta de tradiciones filosóficas firmes, b); por cierto cansancio de las agitaciones políticas y doctrinales del período precedente, un comienzo de *reacción en favor de la autoridad*... Pero ningún gran sistema ocupa el lugar dejado vacío por la escolástica derrumbada, c). Desde el principio de la Edad Media, sin embargo de algunas tentativas parciales de los centros nominalistas, el divorcio de las ciencias inductivas y de la filosofía: el inconveniente de este divorcio

(15) Un ejemplo que interesa a la historia de D. es la Confrería de los Rose-Croix. (A. T. X, 194 sig.).



se aumentaba a diario a causa del progreso rápido de las primeras» (16).

Después de los trabajos de P. Duhem nadie puede negar el florecimiento de la ciencia durante la Edad Media hasta los principios del siglo XV, (17). Pero los descubrimientos marítimos, el Renacimiento, la Reforma, etc., rompieron una fórmula de vida sin que el pensamiento humano supiera inmediatamente estar a la altura de su nueva misión. Los marcos ya eran pequeños (18).

De este océano ¿qué ondas iban a bañar los patios de La Flèche? Faltan datos para decirlo. Las conjeturas de Ch. Adam (A. T. XII, 31), fundadas en expresiones del «Discurso» pueden tener algo de verdad aunque individualizar tanto quizás sea ingenuo. GDs. 120-1, no llega a nombrar los libros que D. pudo haber leído, sino que manteniéndose más en lo objetivo, proporciona datos sobre el interés del P. François, profesor de D. hacia las ciencias ocultas. D. en 1619 alude como a libros conocidos a la «Ars Brevis» de Raimundo Lullo y a los libros del teósofo Agripa von Nettesheim (A. T. X, 156-165) y Beeckman en su Diario ocupándose de Agripa se acuerda que el amigo Descartes le informó que J. B. Porta en su «*Magiæ naturalis*» tiene ideas semejantes. (A. T. X, 347). Y es todo. Las nuevas ideas no llegarían al joven por medio de lecturas a las cuales D. siempre fué algo refractario (19). Como más tarde le escribirá

(16) J. Maréchal. S. Précis d'Histoire de la Phil. Moderne, t. 1, De la Renaissance à Kant. Lovaina, Lessianum, 1933, p. 54-5.

(17) P. Duhem, Etudes sur Léonard de Vinci, 3 vols., Paris, 1906-1913. Les origines de la Statique, Paris, 1905, Le système du Monde 5 vols., Paris, Hermann, 1913-1917., cfr. Cl. Baeumker, Witelo ein Philosoph un Naturforscher des XIII Jahrhunderts, en los «Beiträge» zur Geschichte der Phil. und Theologie des Mittelalters, t. III, 2. Münster, Aschendorff, 1908.

(18) G. Sortais S. J. La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibnitz, 2 tomos publicados, 1920, 1922, cfr. I, 3-97.

(19) Hay que entender el poco aprecio en que D. tenía a los libros. En octubre 12, 1646, (A. T. III, 296) escribía a Mersenne: «no sé más leer ningún escrito, sacando las cartas de mis amigos». «Lamentaría el tiempo perdido en leer muchos libros; indíqueme uno que reúna lo que los otros tienen sobre los cometas», (a Mersenne, mayo 10, 1632, A. T. I, 251) «estudio sin libros», (a Mersenne, agosto 27, 1639, A. T. II, 571. cfr., 456). Los libros grandes lo espantaban.



C. Huygens (A. T. I, 510), D. sentía que «les nouveaux phénomènes m'accablent de jour à l'autre» (20).

Lo que se hablaba, lo que se veía, lo que se experimentaba en los círculos eruditos no combinaba con lo enseñado en las cátedras de «filosofía». D., creado desde la infancia en contacto con la naturaleza, no podía menos de interesarse por los nuevos «fenómenos». Por otro lado su tendencia al orden y a la nitidez de las matemáticas le suurraba que todos aquellos fenómenos debían encontrar explicación por estilo menos complicado que lo proclamado en la clase por aquel caluroso P. Veron. (A. T. XII, 23).

¿Se decidiría D. a desinteresarse de las explicaciones abstractas y optaría por un estudio «positivista» de los fenó-

---

Pidiendo a Mersenne un manual del escolasticismo, lo prefiere a los voluminosos Conimbricenses (setiembre 30, 1640. A. T. III, 185. cfr. I, 221, V, 176. Al contrario, habla del libro de la naturaleza como de su libro predilecto. (A. T. III, 353). «Le agradezco el libro que me envió, dice a Mersenne, (junio 11, 1640. A. T. III, 73), pero me sirve poco, pues no contiene sino palabras y yo procuro cosas». Los antiguos hacían mejor música, porque no conocían las reglas de «nuestra de diatónica». (A. T. I, 101-2). Por otro lado quería que se le enviaran los libros que a él aludían. (A. T. IV, 57, 498), y consultado sabía analizar los libros ajenos, como son ejemplo la crítica detallada que envía a Elisabeth sobre el «Príncipe» de Maquiavelo. (A. T. IV, 486-493), otra a Mersenne sobre el libro «Dialoghi delle Nuove Scienze» de Galileo (A. T. II, 380-388), (cfr. A. T. III, 87, 176, 207). Psicológicamente se entiende que D. estaba seguro y tranquilo en la conciencia de poseer la verdad. (A. T. IV, 697). «No hay línea en mis escritos que no esté basado en experiencias». (A. T. IV, 224-5); tan fundada en razones está su filosofía que con el tiempo no puede dejar de imponerse. (A. T. IV, 157, 140-1). Aristóteles caerá de por sí, no es menester oponérsele explícitamente. (A. T. III, 298; V, 11). Si pues uno tiene la capacidad de llegar al fondo de las ciencias no debe perder tiempo procurando en los rincones de las bibliotecas, parcelas olvidadas. (A. T. II, 346-7). Juzgaba pues inútil perder tiempo con viejas disquisiciones. Ni siempre aplicaba a los escritos de los otros la ponderación y examen que pedía para los suyos. (A. T. V, 548; III, 47; II, 82, 570). Ausencia del sentimiento de la tradición, especie de Robinson exultante en su insula que, total, puede venir a ser una península. Veremos como es fundamental en D. la convicción de que se puede llegar a la sabiduría sin la ciencia. (A. T. X, 528; 497-8). Pero nótese que en una carta a Hogelande (febrero 3, 1640. A. T. XIII, 1-4) lo que llamo aquí «sabiduría» D. llama ciencia y a lo que llamo «ciencia», D. llama historia. Los libros portadores de ciencia (de historia, de particularidades) podían ser dejados. Esa convicción se corroboraba con su persuasión en la fuerza de la palabra humana. (A. T. V, 130). Al mismo tiempo D. aprueba una lectura selecta en los libros de los Antiguos: es una especie de conversación. (A. T. VI, 5; IX, 2p. 5, 12 seg.).

(20) En 1613 o mejor 1615, D. abandona los libros superlativamente disgustado. (A. T. X, 192). Otro caería en el excepticismo o se pasaría a los «libertinos». D. no. Y esa es su notabilidad, no una posición al acaso.



menos? O se despreocuparía de los fenómenos y se dedicaría a las matemáticas puras? ¿O bien forzaría los fenómenos a encuadrarse dentro de previos marcos matemáticos? Es el problema de su vocación. *¿Quod vitæ sectabor iter?*...

Por cierto que él, todavía, no se propuso explícitamente esas cuestiones: se dejó llevar por la inclinación de su estructura psicológica. «Así que terminé todo ese curso de estudios... cambié enteramente de opinión. Pues me he hallado enredado por tantas dudas y errores que me parecía no haber sacado otro provecho, procurando instruirme, que el de haber descubierto más y más mi ignorancia». (Discurso A. T. VI, 4). Ese cambio de opinión al final de los estudios muestra bien que toda una elaboración subconciente la precedió, provocando la desilusión final.

Antes de acompañar a D. en la nueva fase post-colegial, debemos observar otro resultado, esta vez, en la vida moral, proveniente de su permanencia en La Flèche.

Si la doctrina moral de D. tendrá más tarde una tonalidad que se ha querido llamar «estoicismo cristiano» <sup>(21)</sup>, no es menos constante que en esa misma doctrina moral y en la práctica de D. se disciernen elementos de lo que H. Bremond caracterizó con brillantez de «humanismo devoto» de los maestros de D. <sup>(22)</sup>.

En la segunda mitad del siglo XVI y buena parte de los principios del siguiente, el optimismo animaba las almas. El dogma del pecado original no había caído todavía en manos de jansenistas sombríos sino que, como dice Bre-

(21) v. P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, Paris, Boivin, 1936 y el Comentario de Gilson al Discurso, *passim*, cfr. «Table analytique, MORALE N° 3º. Usa la expresión Aimé Forest, «Reflexiones sur la morale cartésienne» en la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 26 (1937), 43-57. La influencia del estoicismo sobre D. como nota GDs, 264 es anterior a 1619; P. Mesnard la hace empezar desde los años del Colegio, *op. cit.* 3-4. De hecho no hay incompatibilidad ni mucho menos entre estoicismo cristiano y humanismo devoto, D. se fijó en el aspecto naturalista y laico.

(22) H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. I, *L'Humanisme devot*, Paris, Bloud & Gay, 1929. Interesan principalmente los dos primeros capítulos. Sobre la historia de los jesuitas en esta época en general, v. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, 5 vols., Paris, 1910, 1925.



mond, se procuraba «minimizar el mal, romper mil brechas a la esperanza. Los humanistas cristianos y devotos no se resignan a ver a Dios amenazador e inflexible, menos humano que nosotros», (op. cit. p. 373). Los jesuitas, como en otros países, también en Francia, son representantes del humanismo cristiano. Pero si éste, como observa el mismo Brémond, (p. 17) es más especulativo, el humanismo devoto en manos de los jesuitas se hacía popular y en libros de devoción muy leídos, llegaba a una multitud de almas. (Cfr. en A. T. X, 187, nota α). Considerar la naturaleza humana como de suyo buena, admirar en ella, la obra mayor del Creador, amar a toda la naturaleza, detenerse sin preocupaciones y sin un ascetismo pesimista ante las maravillas de este mundo; creer en las fuerzas del hombre ayudado por la gracia y esperar su perfección moral: tales son los horizontes de los humanistas devotos. El P. Julián Hayneuve a quien D. más tarde en un incidente desagradable con los mismos jesuitas había de escribir (A. T. III, 97-100, julio 22, 1640), tiene una expresión feliz que resume las ideas optimistas de entonces. «Adoremos en nuestro *natural* esta ley eterna de Dios que por su providencia admirable nos la concedió de modo especial para especialmente ser por nosotros glorificado... Si supiéramos servirnos de nuestro *natural*, cómo quedaríamos sobrenaturales!...» (23). El mismo Dios en la distribución de sus gracias se acomoda a nuestras inclinaciones y disposiciones naturales. Debemos «utilizar nuestras inclinaciones naturales para consentir con las gracias de Dios, así como sus gracias e inspiraciones emplean nuestras inclinaciones para atraernos y persuadirnos» (24).

Si ahora investigamos no tanto en las doctrinas explícitas de D. sino más bien en su vida — aunque tan poco sabemos de ella — encontramos trazos que parecen manifestar estratificaciones de su educación en La Flèche.

(23) v. *L'ordre de la vie et des mœurs qui conduit l'homme à son salut et rend parfait en son état*. París, 1639, citado por Brémond, *Histoire*, I, 366.

(24) id, apud. Brémond. I. 366-7.



Después de haber narrado a Elisabeth que heredó de su madre una tos seca y un color pálido, añade: «pero creo que la inclinación que siempre tuve de mirar las cosas que se presentaban a mi paso, por el lado que me las podía hacer más agradables y a hacer que mi principal contento no dependiese sino de mí mismo, ha sido causa que esta indisposición como natural poco a poco pasase del todo». (A. T. IV, 221; IV, 306; V, 529-530). La inclinación que de temprano tuvo a mirar los incidentes por algún lado agradable pone fuertemente de relieve el voluntarismo cartesiano y se funda ya en la convicción de la bondad de lo natural ya en la fe en la Providencia. Pero la confidencia a Elisabeth nos da margen para una sospecha que ulteriormente nos irá cada vez más impresionando. El joven D. de 14, 18, 20 años propende a concentrarse sobre sí mismo, siempre algo raro, talento prodigioso que no se sentía bien en el ambiente bullanguero y orden normal de un Colegio o de la vida social. En caso de predominar del todo esa tendencia, los médicos le auguraban corta vida. ¿Estados mórbidos de carácter neurótico? <sup>(25)</sup>. Pronto se organizó en su rica naturaleza una auto-defensa, luego reforzada por el ejercicio de la voluntad, apoyada por las exhortaciones de sus maestros, que no pierden la ocasión para animar a los jóvenes al vencimiento de sí propios. Así se neutralizaron, por lo menos en parte, los elementos heredados de su madre <sup>(26)</sup>. Si después en la construcción de su filosofía D. dará predo-

(25) «& souvent l'indisposition qui est dans le corps, empesche que la volonté ne soit libre» escribe a Elisabeth precisamente a propósito de alienación mental. (A. T. IV, 282, setiembre 1, 1645).

(26) Millet en sus dos libros sobre D. quiere a toda costa mostrar la unidad de D., protestando contra la tentativa de discernir en su héroe elementos divergentes e inconciliables. vi. «Descartes avant 1637. Paris, Librairie académique, 1867 pp. 351-2; Descartes depuis 1637. Paris, Dumoulin, 1870. p. 4 y 335 sig. Pero rebatiendo las observaciones de E. Saisset y Paul Janet no llega sino a mostrar que los dos críticos no han quizás indicado con bastante exactitud las divergencias del hombre: — ambos se han fijado en la doctrina separándola del pensador; pero la razón está con los dos contra Millet. Si en el sistema podemos admitir una cierta unidad, esa se esfuma desde el momento en que observamos al hombre y desde que analizamos los varios capítulos del sistema, como lo patentiza M. Blondel en lo tocante al «Cogito» (La Pensée, vol. I, pp 216-223. Paris, Alcan, 1934).



minio a un voluntarismo de inspiración estoica, en que el «sabio» hace su felicidad gracias a ciertas consideraciones de orden racional (A. T. IV, 202 y pass), no deja de ser cierto que el tono voluntario como tal estaba en su carácter, estuvo en su educación colegial, en que se daba tanta confianza a las fuerzas de la voluntad, estaba en el ambiente de la época en vísperas del jansenismo tristón y derrotista.

Al Marqués de Newcastle (A. T. IV, 135), escribe que no profesa una filosofía tan severa que rechace el uso de las pasiones; «al contrario es en él, solamente, que pongo toda la dulzura y felicidad de esta vida. Muchas de esas pasiones tienen, es verdad, excesos viciosos, pero hay otras que considero tanto mejores, cuanto son más excesivas». «Por la sencilla razón, explica al embajador Chanut (A. T. V, 58), que no podemos amar igualmente a todos en los cuales encontramos méritos iguales, creo que somos solamente obligados a tenerlos en la misma consideración; y que siendo el principal bien de la vida el consagrar amistad hacia algunos solamente, tenemos razón de preferir aquellos a quienes nuestras inclinaciones secretas nos unen, con tal que también en ellos encontremos méritos». ¡Se parece esto a una transposición profana del humanismo devoto del P. Hayneufve!

«No rehuso a mis sentidos nada de lo que un filósofo les puede permitir sin agravio de su conciencia» (A. T. I, 199).

¡Vida fácil la de nuestro D.! De preferencia se mantenía en el mundo inmediato de los sentidos, en lo que se llama en su filosofía «el mundo de los pensamientos de la unión de alma y cuerpo» (A. T. III. 690-695). Observación minuciosa de la naturaleza, cultura de su jardín, experiencias físicas, disecciones de animales: esa vida de «reposo de espíritu» y «recreación de sentidos» iniciada desde la infancia bajo los ojos de la nodriza, tenía para D. atractivos poderosos. Es célebre la confidencia a Elisabeth sobre el



modo de distribuir el tiempo (A. T. III, 692-3): a los pensamientos que ocupan la imaginación, como las matemáticas y a las conversaciones graves daba muy pocas horas por día. Muy pocas por año a los objetos que ocupan el solo entendimiento, como son los pensamientos metafísicos. Todo lo demás lo entregaba al reposo de espíritu y recreo de los sentidos (27).

Singular desacuerdo con la teoría. D. condenará desde un principio las sugerencias y el testimonio de los sentidos. «Abducere mentem a sensibus» (A. T. I, 560) será una de sus directivas propedéuticas. Toda la dificultad de admitirse su filosofía viene por culpa de los sentidos en los que nos fiamos, olvidados de las verdades captadas en lo interior. (A. T. I, 353; III, 420, 692; V, 219). Los sentidos causa de tantos males en la filosofía, no poseen otra utilidad que la biológica y son introductores del «sensualismo metafísico», esto es, de la equiparación grosera con las realidades espirituales de lo que no es más que su símbolo, imagen, u ocasión. (A. T. III, 665, 667; IV, 114, 444; V, 222-3; 158). Pero desatendamos un momento esas interferencias de la reflexividad: he aquí un D. espontáneo, amigo de la naturaleza como los humanistas de su tiempo y de su formación.

¡D. humano! «Siendo hombre como los otros» repite él, como para asegurar a sus corresponsales, (A. T. I, 136; IV, 157; III, 159); era sensible a los obsequios, a los elogios, a la fama, y mostraba un resentimiento enorme por la grosería y el menosprecio, hecho que no se debe olvidar cuando se leen las descripciones que D. hace del hombre «generoso», dominador de toda ira y resentimiento. (A. T. I, 24; 110, 155, 157; XII, 251, 299; III, 327; VIII, 2ª parte, 1-333).

A pesar de vivir en la soledad, cultivaba la amistad: Beeckman, Mersenne, Huygens, H. de Roy, Hogeland, Renieri, Picot, Bannius, Blomaert, son algunos de sus amigos.

(27) Sobre experiencias y disecciones, v. XII, 126-7; 233; I, 263; II, 330, 66, 68; 621; IV, 234, 238, 442, etcétera. v. I, 157-8.



Era afable con sus empleados (A. T. V, 132-3), se interesaba por los campesinos de los alrededores de su vivienda (A. T. V, 262-7; X, 614) y educó, levantándolo de una humilde situación el matemático Gillot (A. T. II, 145-6), a Dirck Rembrantz, astrónomo de fama (XII, 480-1; XIII, 33-36; v. XII, 470 nota b).

Y ¿qué revelan las actividades médicas de D. sino el interés por la naturaleza humana? Lo humano estaba en sus preocupaciones. Tal vez poco, o por lo menos no principalmente, pero estaba. ¡Cuán simpática es la escena en que el ermitaño-filósofo se mueve a ir a prestar sus servicios médicos a la hijita de un amigo! (A. T. III, 91-3). El modo de prolongar la vida humana era el fin de su medicina. «La conservación de la salud ha sido siempre el fin principal de mis estudios» (A. T. IV, 329, a Newcastle, octubre, 1645). Ya en 1639 (enero 9) describía a Mersenne (A. T. II, 480) los cuidados que tomaba con su salud y agregaba que «si Dios me da bastante ciencia para evitar las incomodidades que trae la edad, espero que me dejará largo tiempo en esta vida para darme ocasión de soportarlas». Un año antes escribía a Huygens (enero 25, 1638 A. T. I, 507): «me parece con evidencia que si nos precavemos siquiera de algunas faltas que por costumbre cometemos en el régimen de nuestra vida, podríamos sin otras invenciones llegar a una vejez mucho más larga y más feliz que la común. Como necesito tiempo y experiencias para examinar todo lo que conduce a este fin, trabajo ahora en la composición de un resumen de Medicina...» Finalmente del punto de vista religioso D. se alegra de que los principios *naturales* le hayan conducido con maravilloso paralelismo a las conclusiones más en consonancia con la Religión. (A. T. I, 456; I, 564).

Con lo dicho no se desconoce la discrepancia de tono, de inspiración y de directiva vigente entre la moral cartesiana y el humanismo de sus maestros. Estos se complacen en la naturaleza para terminar en alabanzas al Creador e introducen en sus *meditaciones* la persona del Redentor



como modelo y como amigo. De ahí que en sus obras se sienta el calor de la devoción y los coloquios del afecto. Al revés D. se coloca en un plan de especulación racional sin otras preocupaciones que la de mostrar el camino de la felicidad natural y de aplicar toda una terapéutica principalmente preventiva a la ordenación de la vida. Por eso se explica cómo en toda la correspondencia — los primeros cinco tomos y varios suplementos de la edición A. T. — haya tan pocos párrafos en que se sienta el amor o afectos frecuentes de amistad profunda. Sin jamás aburrirse de sí mismo ese gran egoísta escribe por sus fríos intereses científicos o en defensa de sus libros. Las cartas a la princesa Elisabeth atestiguan cierta simpatía por la ilustre correspondiente, que cabalmente fué el mejor y más dócil alumno que jamás tuvo un filósofo. Dos o tres cartas son escritas en favor de amigos. (A. T. V, 262-5, V, X, 614 II, 583-6). Solamente unas líneas a Beeckmann — solitarias líneas que como relámpagos abren los cielos del alma hasta el fondo — revelan amistad más sentida. Después de agradecer unas notas de música, prosigue: «Otra cosa esperaba además y sobre todo: que hablaras de ti; ¿qué haces, cómo pasas? Pues no tengo a pecho solamente la ciencia sino a ti mismo, ni solamente el talento, aunque sea la parte más noble, sino que también al hombre todo». (Enero 24, 1619. A. T. X, 151. v. 161).

### La vocación

D. terminó su curso colegial en situación de ánimo bastante penosa. El magno problema que se plantea a todo hombre no estaba solventado, ni siquiera se presentaba en términos nítidos. ¿Qué carrera seguir?

Dejando el colegio, lo primero fué dar un adiós agriado a los libros. No era el gesto trivial del escolar ávido de libertad y de desahogo. Era la desilusión, la continuación del estado de espíritu descrito antes: ansia de orden simplificado unida a curiosidad por lo real, que se sentía recha-



zada frente a la oscuridad y dificultad de las doctrinas oficiales (A. T. X, 192). Pero ahora ¿qué hacer? El problema del vivir no le preocupaba, un ideal no lo hacía vibrar. Viene un período de viajes y la incorporación como voluntario en el ejército de Holanda (A. T. VI, 9). Durante algún tiempo nadie podía prever al fundador de un sistema. Hasta... el encuentro con Isaac Beeckman. (v. GDs. 150-2).

Debemos D. a Beeckman. Es confesión del propio D. El encuentro se dió en 1618. En 23 de abril, 1619 escribe D.: «En verdad tú sólo fuiste el que has excitado al perezoso, llamaste a la memoria los conocimientos casi olvidados y has convertido a razón el ingenio desviado de las serias ocupaciones». (A Beeckman. A. T. X, 162-3).

D. era de natural perezoso y pachorriento. Necesitaba un impulso para moverse a lo que él mismo de suyo deseaba y a lo que estaba en sus intereses. Más: si después de poner en campo todos los medios en su mano, el intento no resultaba, no era de esos ánimos combativos que sin desalentarse siguen peleando, siguen presionando, atacando hasta el último cartucho. No. D. se quedaba alegre o amargado según los casos; pero sin más acción eficiente después de los primeros triunfos o reveses. «Perezoso según mi costumbre no he puesto siquiera el título a los libros que por tus sugerencias voy a escribir», comunica a Beeckman (enero 24, 1619 A. T. X, 151; 156). «Je ne me haste pas» es frase frecuente en sus cartas a Mersenne que le apuraba para que diese en fin a publicidad sus inventos y su método. (A. T. I, 23; 137, 179; II, 151; III, 276; 328; IV, 106). Frase que tiene sobre todo un sentido de habilidad prudente pero que no deja de revelar un carácter descuidado si se tiene en cuenta que tales frases ya aparecen en 1629, cuando ni las envidias, ni las contradicciones, ni el temor de condenaciones eclesiásticas recomendaba el «festina lente». Y que el ir despacio significa en D. despreocupación y poca inclinación al esfuerzo nos lo dice el hecho de necesitar siempre como ahora un impulso de fuera.



Beeckman fué quien le sacó el primer escrito en enero de 1618: el «Compendium Musicae» (A. T. X, 89-141; 331) <sup>(28)</sup>. Según la retórica de Baillet, a la cual Ch. Adam da cierto crédito (A. T. XII, 95-7) y que relata un hecho substancialmente exacto, pues a él alude D. (A. T. I, 213): fué el Cardenal de Bérulle quien le aconsejó con argumentos de conciencia — 10 años después — (1628) a dedicarse a la reforma de la filosofía. <sup>(29)</sup> Sin las instancias de Mersenne, esas exhortaciones pasarían a efecto con enorme dificultad. Mersenne fué el que se hizo prometer que dentro de tres años D. publicaría su «Mundo» (A. T. I, 179). Casi al cabo de este libro — faltando sólo el trabajo de corregir y rever — D. confiesa que no se siente estimulado a acabar pues ya no tiene nada de nuevo que descubrir. «Si no le hubiera prometido el libro para fin de este año no creo que tan pronto lo terminaría». (A Mersenne, julio 22, 1633. A. T. I, 268, v. 271, 137). Después de la condenación de Galileo, desiste de la publicación del Mundo y trabaja desde 1633 en tratados especiales.

---

(28) Durante bastante tiempo D. se interesó por la teoría y por los instrumentos de la música; quizás no tanto por gusto cuanto porque era el interés de su mejor corresponsal Mersenne y el gusto de tres amigos, el protestante Huygens y los curas católicos de Harlem; Bannius y Blomaert. (v. las referencias en A. T. XIII, 86 «musique», a las cuales añádase, XII, 36 al final de la citación de Baillet).

(29) La influencia del C. de Barulle sobre D. ha sido diversamente apreciada: para unos hubiera sido decisiva, casi deberíamos D. a Bérulle; para otros fué prácticamente insignificante. Gilson, *La Liberté*, p. 161-3; 173 sig. reconoce que es difícil determinar hasta donde ha ido tal influencia, pero que sin duda consistió en darle confianza en sus esfuerzos, en animarlo a libertarse de las concepciones escolásticas e instigarlo a retirarse para escribir. Henri Gouhier, *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924, p. 57-61, en reacción contra Espinas y León Blanchet minimiza todo lo que puede la influencia del Cardenal y consiguientemente del Oratorio en el terreno religioso y metafísico, juzgando que la influencia sencillamente consistió en aprobar de modo general los proyectos científicos del joven. (p. 89). Más adelante (p. 102) concede que D. fué hijo espiritual del fundador del Oratorio: lo que equivale a admitir que las frecuentes entrevistas acostumbradas en la dirección espiritual no hayan totalmente ineficaces para el pensamiento cartesiano. Analizando ese pensamiento Gouhier (p. 263-270) no encuentra en él la tonalidad del augustinismo de que al revés está tan marcado el pensamiento beruliano. (p. 287-294). En conjunto, Gouhier parece tener razón ya que reconoce que de hecho algunas tesis augustinas — las que precisamente señaló Gilson — se hallan en la metafísica cartesiana.



Huygens, el viejo Huygens, padre del grande físico Huygens, le envía una carta insistente suplicándole que se decida a publicar la *Dióptrica*. (A. T. I, 325-7 octubre 23, 1635). Dos años después debía aparecer ese ensayo con otros precedido del *Discurso*.

El plan de sus libros y el tema nacían de D., pero para pasar del proyecto a la obra le faltaba un alma de propagandista y de apósti. Si atendemos a que desde febrero de 1620 se había prometido a sí mismo «acabar un tratado antes de Pascua y publicarlo» (A. T. X, 218), nos acabaremos de persuadir que todo quedaría en proyectos sin las condiciones «sine quibus non» de las presiones externas (30). En el «*Discurso*» explica que se ha decidido a publicar por juzgar que cumplía un deber hacia sus semejantes. (A. T. VI, 61) GDs. 443-4 comentando ese pasaje observa que la resolución de publicar debe haber correspondido a un «empujón» análogo a lo de la noche de 1619; y luego expone admirablemente la mentalidad cartesiana al publicar: «Les Princes ont seules autorité pour régler la vie sociale, le Pape et les Conciles ont seules autorité pour enseigner la vérité religieuse; mais n'a autorité pour procurer le bien-être matériel de l'humanité que celui qui decouvre les moyens d'assurer ce progrès et qui connaît seul la vérité scien-

(30) Beeckman interpreta benévolamente las demoras de D. como la medida tan recomendable de meditar y rumiar antes de nada publicar. (A. T. X, 332). ¿Reflexionaría mucho el joven en medio de tantos viajes y amigo de ver la naturaleza? Su tendencia a concentrarse estaba siempre restada por el gusto de lo sensible, principalmente en esta época en que, según escribirá a Mersenne sentía unos calores que le hacían amar las armas, (A. T. II, 480, enero 9 1639). Después de pasar en sus estudios durante unos dos meses, escribe a Beeckman en vísperas de un viaje (abril, 23 1619, A. T. X, 162) «ya mi espíritu vaguea, pues me preparo a principiar mañana el viaje». Los viajes eran señal de interrupción en el estudio. El «*Discurso*» da una impresión contraria: D. viajando llevaría adelante su intento de reforma científica y adelantaría en el conocimiento de la verdad. (A. T. VI, 28-30). GDs., p. 274, fundándose en una frase de carta conservada por Baillet juzga las afirmaciones del «*Discurso*» en esto perfectamente garantizadas cuanto a la historicidad. Pero es fácil hallar entre estas aseveraciones la realidad: D. viajando no estudiaba, ni reflexionaba, ni deducía, sino que estudiaba reuniendo impresiones, dando libre curso a la elaboración del subconciente. Más tarde notando que aquello todo en realidad fué más útil de lo que en el momento creía, atribuyó a sus principios una conciencia explícita de hecho no existente.



tifique, sans laquelle on ne saurait y parvenir» (p. 444). Al lado de este motivo más abstracto, el amor de la gloria — otra faceta de la psicología cartesiana — y la vanidad movían a D. Los textos interesantes comunicados por Cornelis de Waard a Gilson muestran que por lo menos desde 1626, D. hacía hablar de sí, dando que esperar al mundo científico grandes cosas. Por otra parte en la correspondencia se percibe el hombre consciente íntimamente de sus méritos y esta impresión no la borran las afirmaciones de la propia ignorancia a lo Sócrates. (A. T. VI, 30, 76; II, 152. V, 142, GDs. 276-7; 474; 482).

No era un espíritu combativo. Rehuye en general toda discusión de palabra. Si tienen objeciones a sus teorías que las pongan por escrito o las envíen a su librero. En controversias de palabra, la apariencia es que D. sale con la peor. Así cuando estuvo en París, a mitad del año de 1648, frecuentó reuniones de matemáticos a las cuales nunca faltaba el vheemente Roberval. Contentábase D. con oír mucho y manifestaba en pocas palabras su opinión. Asediado por ataques de Roberval prefería parecer vencido y fué en esta ocasión que puso como condición de cualquier ulterior conversación el que las objeciones fuesen puestas por escrito. (A. T. V. 201-202, 108-9; XII, 244 nota a) <sup>(31)</sup>).

Despreocupado, retraído, algo tímido, será, pues, taciturno y suspicaz. (A. T. IV, 128; III, 320, etc....).

No hay que admirar entonces la indecisión tan larga a cerca de un empleo definitivo para su vida. El encuentro con Beeckman, encauzólo, para la físico-matemática.

¿Qué proyectos creó la amistad con el holandés, casi de su misma edad? Por el Diario de Beeckman vemos que las conversaciones con D. versan sobre variados temas físicos y matemáticos siempre bajo un aspecto «naturalista» (A. T. X, 46-65; 219-230). El encuentro con Beeckman le fué

---

(31) Otro caso de controversia es el torneo o justa de dos matemáticos holandeses: Stampioen y Wessenaer. Este portavoz de D., que prefirió valerse así de un discípulo a tomar parte personalmente en el debate. v. A. T. XII, 274, donde se hallan las referencias a la correspondencia.



de mucha alegría, como D. se lo confió luego, porque, dice, «habiendo tratado con muchos jesuitas y hombres de estudio, a nadie hallo que como el holandés supiera juntar la física con la matemática». (A. T. X, 52). Más tarde cuando se pelee con el antiguo amigo, dirá (A. T. I, 167, a Beeckman, octubre 17, 1630) que se ligó con él por ser el único con quien en un país extraño podía hablar latín. Son resentimientos propios de D., que se irritó porque Beeckman se atribuía ciertos inventos matemáticos o musicales que D. consideraba suyos; Beeckman al revés se gloriaba de haberlos enseñado a D. ¡Oh, le dice D: eso de enseñar nada significa, pues a mí hasta las hormigas y los gusanos me enseñan! (A. T. I, 156): yo me hago dar lecciones por todos los seres de la naturaleza. (A. T. I, 157). Sea como fuere, en 1620, D. se familiarizó enteramente con aquel «con quien podía hablar latín». Le confió notas físico-matemáticas, transcritas por Beeckman en su Diario (A. T. X, 67-78); escribió para él, el ya citado «Compendium musicæ», y una Algebra hoy perdida. (A. T. X, 159-168).

A principios de 1619, los dos amigos se separaron. D. acuartelado en Breda hasta abril escribe cinco cartas a Beeckman. En marzo 26, 1619 (A. T. X, 154-160) comunica el descubrimiento de cuatro demostraciones «insignes» y del todo «nuevas», después de lo cual añade «claramente te confío que lo que proyecto no es tanto una especie de «Ars brevis» de Lullo, sino una ciencia completamente nueva, por la cual se puedan solventar generalmente todas las cuestiones en cualquier dominio de la cantidad así continua como discontinua», «nada quedará por descubrir en la Geometría».

A los dos no les interesa una u otra ciencia en especial. D. se ocupa de pintura, arquitectura militar y aprende el holandés (A. T. X, 152) <sup>(32)</sup>. Tiene los ojos abiertos y aten-

(32) P. Mesnard, *Essai*, p. 5-11, reconoce ese aspecto «naturalista» de los principios de D. pero le atribuye preocupaciones morales que merecerían más precisión. (v. A. T. VI, 9-10 y GDs. 145-6).



tos a todos los fenómenos y su alegría es poder observar algo nuevo, alguna particularidad, hallar soluciones a problemas, poco importa que sean geométricos o físicos.

¿No era esto una característica de la época? El abandono del aristotelismo significa en resumidas cuentas, en la mentalidad de entonces, la liberación del hombre natural y espontáneo (v. GDs. 93-4). En D. esa nota de naturalismo la notamos desde su infancia y la podemos acompañar hasta la muerte del filósofo que, con fiebre alta y atacado de pneumonia estuvo cinco o seis días sin admitir los «artificios» de la medicina, queriendo antes tratarse por su medicina: los medios naturales. (A. T. V, 477-8).

Conjuntamente, sin embargo, actuaba en D. la necesidad de explicación y no de una explicación cualquiera, sino que no debía ser complicada: clara y metódica. En las «Cogitationes Privatae» empezadas en enero de 1619, se lee: «a quien mira de un lado a otro la cadena de las ciencias, le parecerá que se pueden abarcar con tan poca dificultad como una serie de números» (A. T. X, 215); «las ciencias ciertamente son concatenadas; no se puede poseer una sin que las demás sigan como de suyo, y se aprenda toda la enciclopedia junta». (A. T. X, 255) ¡Aparece a D. la «ciencia universal» equivalente a la «unidad de las ciencias»! «los dichos de los sabios, anota quizás en 1620, se pueden reducir a algunas poquísimas reglas generales» (A. T. X, 217). D. observa que en los dichos de los poetas hay más profundas verdades que en los de los filósofos, esto es, los escolásticos, porque, dice, «los poetas han escrito llevados del entusiasmo y fuerza de la imaginación. Ahora bien como hay en todas semillas de la ciencia, como el fuego en el sílex, los filósofos las desarrollan por la razón, los poetas por la imaginación, lo que les da más brillo». (A. T. X, 217) D. verifica que se puede llegar a las «graves sententiae» no sólo por el raciocinio, sino también por la imaginación, o mejor por la razón ayudada del cuerpo. Pero el concepto de «ciencia superior» por ahora — y futuramente D. precisará algo diversamente su pensamiento, y pondrá



el cuerpo en perfecto ostracismo fuera de la ciudad de la verdad — consiste en la vaga idea de reducir todos los conocimientos a poquísimas reglas. Generalización, simplificación, reino de la abstracción: pero incipiente <sup>(33)</sup>.

Resuelto a dedicarse a los estudios, insensiblemente D. los fué conduciendo del lado de las matemáticas. Con tal aplicación se dedicó, que en abril 23, 1619 (A. T. X, 163-164) da noticia a su amigo que «hace un mes dejé de estudiar porque mi cabeza está exhausta, a raíz de aquellos inventos (las 4 demostraciones) que ya no basta para otras indiquisiciones que había proyectado». Después de los viajes por Alemania pasa parte del invierno en su estufa cerca de Ulm. Ahí, «como se sintiese lleno de entusiasmo y descubriese los fundamentos de la ciencia admirable...» tuvo los tres famosos sueños. (A. T. X, 179-188).

No nos vamos a detener, después de tantos otros a dar de ellos otra explicación. Algunas circunstancias solamente deben ser observadas.

D. se sentía cansado y entusiasmado. Creyó haber dado con la clave de la ciencia. Los largos días pasados en «los pensamientos a los cuales no se debe uno consagrar sino pocas horas» — principalmente si se considera que este mismo año D. se declarara exhausto — que además en aquellos días tenía la «cabeza caliente» (A. T. X, 186), que antes de tener los sueños ya sentía presentimientos de que soñaría la propensión a atribuir con tanta facilidad a causas extra-mundanas esos sueños, mirando en ellos un influjo especial del «Espíritu de verdad» (A. T. X, 185-6), sueños que correspondían tan bien a sus preocupaciones actuales: todo eso inclina a pensar que la prolongación de aquella vida de concentración podía hacer temer para D. una pérdida progresiva del sentido de la realidad.

(33) En esos mismos apuntes aparecen algunas observaciones morales (A. T. X, 217) y teológicas (ib. 218) pero tan sueltas que no se vislumbra la mínima intención de explotarlas y organizarlas en doctrina. Hablar pues de «sabiduría» como hacen algunos, en este período, lo considero un contagio de las ampliaciones retóricas leídas en Baillet al narrar el sueño del 1619 (A. T. X, 184).



Súbitamente, el día siguiente, D. proyecta un viaje a Italia. (A. T. X, 186-7). Los sueños científicos le inspirarán una peregrinación a N. S. de Loreto... Un nuevo cambio lo condujo de hecho a su patria.

Pero antes: ¿cuáles son «los fundamentos de la ciencia admirable»?

Se pueden resumir en una palabra: con pocas reglas, con dos o tres verdades tenemos todas las ciencias. Lo que le había parecido posible en el dominio de la cantidad, como había escrito a Beeckman (A. T. X, 154-160), lo extendió por inspiración de su tendencia a simplificar a todas las ciencias. Así escribe: «Hay en todo una sola fuerza activa, el amor, la caridad, la armonía» (A. T. X, 218). Frase que puede tener un sentido profundo. ¿Qué sentido le daba D.?

Sería preciso saber de qué «ciencia admirable» habla D. Pueden ser las matemáticas, o el método matemático (A. T. X, 220); o entonces serán los descubrimientos hechos en este terreno de las matemáticas (A. T. XII, 50-4). Bien observa H. Gouhier (*La pensée* 47) que esa ciencia no parece ni mucho menos tener esos contornos definidos. Es una aspiración hacia la imagen entrevista como posible de una reforma del saber. ¿De qué modo realizarla? Ya conocemos su repugnancia por los libros. Luego no será por el «racionalismo» de los libros. No será por el «racionalismo» de los aristotélicos.

No. Todo lo hará la reflexión propia que usa de ciertos principios, en la solución de los problemas. A la reflexión junta la experiencia. «Mejor filosofará el que con mayor aptitud pueda asimilar las cosas procuradas, a las conocidas por el sentido» A. T. X, 218-9). Reflexión y experiencia. Dos polos entre los cuales desde el principio hemos visto a D. oscilar. ¿Llegará él a una síntesis? ¿subordinación, coordinación, casualidad recíproca?



Lo cierto es que ahora, en posesión de un ideal, ha encontrado su vocación. Guiarse por la naturaleza, ayudado por la razón, es toda su «sabiduría» <sup>(34)</sup>.

### Una solución inesperada

D. vuelve a Francia. En este período, que va hasta 1628, las influencias psicológicas e ideológicas fueron decisivas. Aunque no se pueda seguir a D. paso a paso en este tiempo, someramente se puede trazar un cuadro.

Un primer período de disipación: viajes, conversaciones en París con hombres de ciencia: Morsenne, Mydorge, Silhon, los Oratorianos, principalmente, Gibieuf, pero dominando la vida de distracciones, visitas, negocios de dinero, etc. <sup>(35)</sup>.

Durante ese tiempo no desaparecen las preocupaciones matemáticas que terminan con la declaración de 1628 a Beeckman de haber quedado de todo satisfecho en ese terreno: nada más había ahí que descubrir. (A. T. X, 331-2). En compañía de Mersenne y de los otros investigadores parisienses se dedica a experiencias físicas, de óptica, de meteorología <sup>(36)</sup>.

Interponiéndose con esas influencias se presenta otra importante. La numerosa literatura en pro y en contra de los libertinos, los procesos judiciales en contra de los

(34) Esta conclusión minimista no agrada a la masa de los historiadores e intérpretes que hablan de una «sagesse cartésienne» y de los textos vagos de «Cogitationes» quieren extorcer maravillas. V. Hamelin, *Le système de Descartes*, p. 43-5, Paris 1911; Milhaud, *Descartes savant*, apud, Gouhier, *La Pensée*, p. 49. etc. Gouhier, a su vez procurando conservar más objetividad (p. 45-54) da demasiada importancia al simbolismo de las «Cogitationes» y cree poder hablar ya del «pensamiento metafísico» de D...

(35) Sobre la fecha en que D. conoció a Mersenne, los historiadores indican hoy el año 1622. (A. T. XII, 38; v. *Correspondance du P. Marin Mersenne*, publiée par Mme. Paul Tannery, éditée et annotée par Cornelis de Waard avec la collaboration de René Pintard, Paris, Beauchesne, 1933; (el 2º vol. es de 1937) cfr. vol. I, p. XXIX, 149; 248-9). Sobre los otros sabios aludidos A. T. XII, 38, 89 nota a, 90-93, sobre los viajes. A. T. XII, 61 sig.; sobre un breve período de vida amorosa: XII, 70. X, 538; sobre los negocios de herencia, A. T. I, 1-4.

(36) v. A. T. I, 13, 211; XII, 89-90; GDs. 270-1.



mismos, la preocupación dominante entre los defensores de la religión, a quienes D. frecuentaba, de encontrar argumentos contundentes contra los Ateos (por esos años aparecen varias obras que D. más tarde muestra haber conocido) (37), la influencia en esos medios del augustinismo, todo eso fué elemento vital para el pensamiento de D. (38).

Finalmente una reivindicación violenta de la tendencia a la concentración y el renacimiento de los proyectos literarios, prevaleciendo y corroborándose por incomodidades de salud (A. T. II, 151-2), determinan su retiro a Holanda (39).

¿Qué va a hacer D.? ¿Para qué internarse en Holanda? Justamente cuando empezaba a ser conocido en París... Hay que interpretar esa solución inesperada. Y las interpretaciones no faltan.

Primera: el héroe informado de su ideal. D. tiene ya su vocación y se decide en fin a seguirla, después de tanta resistencia. Consecuente consigo aplica los medios al fin.

(37) v. A. T. XII, 91. En 1623. Mersenne publicó su obra en dos partes: «*Quaestiones celeberrimae in Genesim*» que constan por todo de 2354 páginas, en la cual «*Athei et Deistae impugnantur et expugnantur, et Vulgata editio ab haereticorum calumniis vindicatur*», etc., etc. (París, Cramoisy, 1623) v. A. T. XII, 38 nota a; 93 nota a: otras publicaciones de Mersenne en 1624-5. D. en carta a Huygens (marzo de 1638 A. T. II, 48), dice que 15 años antes había leído alguna obra de Campanella. Jean Silhon, del cual ya en 1630 D. pide noticias A. T. I, 132; publicara en 1626, «*Les deux Vérités, l'une de Dieu et de sa Providence, l'autre de l'immortalité de l'âme*».

(38) Gilson que es en cierto modo el defensor de un augustinismo cartesiano, después del excelente trabajo de Gouhier *La Pensée*, ha temperado o, por lo menos, precisado su modo de ver, cfr. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. París, Vrin, 1930, v. los apéndices, principalmente p. 290 en donde concede que la inspiración del sistema no es augustiniana, antes se diversifica «*toto caelo*», aunque en el sistema mismo se encuentren tesis claramente augustinianas, las cuales enumera. p. 291. cfr. p. 259 sig. y la IIª parte, cap 2º y 3º. Toda la grande obra de Gilson, *La Liberté chez Descartes et la théologie*. París, Alcan, 1913... va dirigida a mostrar las tales tesis augustinianas o mejor neo-platonicistas pasadas por San Agustín.

(39) Aquí se coloca con alguna probabilidad la anécdota narrada anteriormente: D. huésped en casa de Le Vasseur d'Étioles se escapa a un otro barrio de París para poder estudiar. A. T. 71 sig. v. I, 570-1. Cuanto a los proyectos de publicar, promete «*une histoire de son esprit*» y delinea el plan de un «*Traité de la Divinité*». A. T. I, 17-23, 144, 350. Sobre este tratado se entretiene con Gibieuf, que más tarde publicará un libro sobre la libertad divina de notable influencia sobre D.



Tendríamos el ejemplo de un hombre fuertemente realista, ajeno al mundo de las veleidades en el cual vegeta lo vulgar de los hombres.

Segunda: el amor a la tranquilidad y a la libertad. Para poder vivir para sí, instruirse a sí mismo, no ser continuamente interrumpido por amigos y curiosos, se decide D. a la residencia holandesa. En este caso, lo de la vocación sería secundario: la obra científica se terminaría y publicaría, si se terminase. Lo esencial era vivir en paz, independiente, dueño de sí.

Tercera: inadaptación al medio ambiente, solución, de la lucha de las dos tendencias: una a la concentración, la otra a lo exterior.

D. se sentiría cada vez menos apto a la vida de sociedad, a la convivencia con los hombres por sus intereses encontrados, sus odios, sus pasiones; no se daría bien con sus parientes, se rebelaría contra la necesidad de tener que ocuparse en alguna carrera — su vida de estudioso desagradaría a los suyos — sufriría el «pavor de la lucha». Por otro lado los campos y aldeas, — lo sabía él por experiencia — eran el sitio más favorable a su salud, en donde mejor podía vivir «según la unión de alma y cuerpo», a la vida de los sentidos. ¡Cualquiera dice que en París lo podía igual! Y es cierto, si se tratara de otro que D. Es que la vida de los sentidos de una ciudad está formada con demasiada complejidad de elementos artificiales que no se adaptan al genio simplista y simplificador de D. (40). En este caso el aislamiento en Holanda — unos 20 años — significaría la defensa espontánea de la constitución física de D. contra el peligro de disgregación de su psicología, al mismo tiempo que la superación del yo profundo frente a las amenazas de su base fisiológica.

---

(40) Para la incomprensión absoluta de Cyriacus Lentulus, *Sapientia*, 72, D. habría ido a Holanda con el fin verdadero de buscarse fama y de ahí diseminar sus doctrinas perniciosas por Francia, Inglaterra, Alemania, Suecia, Dinamarca, Polonia, Hungría.



### La soledad cartesiana

En sus viviendas campestres, a pesar de la correspondencia, de unos cuantos amigos, de algunos cambios de residencia, D. vivió aislado dentro de su mundo. La correspondencia, que va desde 1629 a 1649 es relativamente exigua. No nos debemos engañar con el gran formato de los volúmenes, cargados de introducciones y de notas preciosas y extensas después de casi cada carta. Esa correspondencia nada tiene que ver con la enorme actividad epistolar de su amigo Mersenne, como se verá acabada la publicación dirigida por el gran especialista del movimiento científico del siglo XVII, Cornelis de Waard; se prometen unos 20 volúmenes. Basta fijarse uno en esto: D. se contenta con escribir al religioso Mínimo una vez por mes, dando entonces contestación, hecho en él frecuente, a dos o tres cartas de su amigo. (A. T. II, 626, 587, 420, 82; III, 46, 72, 175, 581, 631, etc. <sup>(41)</sup>).

El número de amigos, no obstante lo que quiere hacer creer Ch. Adam. (A. T. XII, 107-128) no hace de D. un hombre muy relacionado. Hacía sus visitas y las recibía, pero justamente porque tales visitas se pueden más o menos contar y porque D. constantemente se atribuye el calificativo de «ermitaño» y se excusa con su soledad de no estar al tanto de las novedades, podemos concluir que pasaba semanas y meses sin ver otras caras que las de sus sirvientes. (A. T. I, 331; III, 420; IV, 200-1 y *passim*).

D. tenía una opinión pesimista de los hombres casi en proporción al optimismo con que consideraba en abstracto la naturaleza humana y la naturaleza en general. Para ser admitido entre sus amigos, había que estar dotados de calidades teóricas especiales, en la práctica había que

---

(41) Gilson, *La Liberté*, observa a propósito de otro asunto que «durante el período que corre desde el fin de 1631 hasta enero de 1637, no se cuentan sino 14 cartas a Mersenne» y añade ahí mismo en nota que el N° total de cartas conservadas correspondientes al período 1632-1637 abarca 28 cartas de las cuales 7 a Mersenne. (p. 372).



concordar con sus ideas y frecuentarlo poco. Hobbes, por ej., no podía ser su amigo. (A. T. III, 320-326). «Lástima, dice a Chanut (A. T. marzo 6, 1646. T. IV, 378), que sea el mundo demasiado grande. Grande, atendiendo a los pocos que en él se encuentren que sean gente de bien; quisiera que los tales se juntasen todos en una ciudad y entonces con gusto dejaría mi «ermita» para ir a vivir con ellos, si se dignasen recibirme en su compañía. Pues aunque huyo de la muchedumbre, no dejo de pensar que el mayor bien de la vida sea el gozar del trato de las personas estimadas».

A la princesa Elisabeth (marzo, 1646, A. T. IV, 412) aprueba para la vida civil una regla que él nunca fué capaz de seguir con ecuanimidad: «mejor es regularse en esta vida por la experiencia más que por la razón: pues raramente tenemos que tratar con personas perfectamente razonables, como todos debían ser. Si lo fuesen, se podría juzgar lo que harían por la sola consideración de lo que deberían hacer. De ahí que los mejores consejos no son los más felices. Por eso tenemos que arriesgarnos y ponernos en poder de la Fortuna». ¡Pobre amargura de filósofo que quisiera los hombres como no son, que solventó el problema de la «sociedad» huyendo de la sociedad! ¡Es tan complicada la vida en común!

D. hizo tres viajes a Francia. Escribiendo en el de 1648 a Picot (A. T. V, 139-40), le recomienda que al preparar su alojamiento, cuide bien de que él, D., pueda ser servido y pueda comer solo, según su costumbre, o por lo menos en compañía de personas muy honestas.

Cuando fué a Estocolmo consiguió por medio de Fremshemius, bibliotecario real, el librarse de la vida de corte: había de presentarse a la Reina Cristina solamente por la madrugada, a las cinco, para una prelección filosófica. (A. T. V, 430).

En un episodio de su juventud, que el mismo cuenta en sus «Experimenta» le encontramos que alquila un barco



sólo para sí y su sirviente para hacer una corta travesía a sus anchas, sin perturbaciones de otra compañía. (A. T. X, 189).

En los primeros tiempos del retiro en Holanda, no quería siquiera que le supiesen la dirección. (A. T. I, 14-5). Dice a Mersenne en octubre de 1629, (A. T. I, 26), que todavía tiene muy pocos conocidos. El año siguiente permite que se sepa en donde está, con tal que quede desconocido el punto preciso. (A. T. I, 125) y solamente a Mersenne promete indicarle siempre sus habitaciones: pero ¡secreto! «Si alguien os pregunta en donde vivo, — ya que proyecto un viaje a Inglaterra — decid que no estáis seguro». (A. T. I, 191). En Amsterdam se alegraba de no conocer a nadie, se paseaba por las calles considerando los transeúntes como si fueran árboles. (A. T. I, 203). Tan notable modo de vida dió ocasión a un contemporáneo a hacer un juego de palabras: «d'Escartes» significaría, vivir «à l'écart». (A. T. I, 365). El hecho del aislamiento es por lo tanto incontrovertible: D. se separó. «Sanabimur, dummodo separemur» (42).

### ¿Amor a la libertad?

Y ¿si analizada esa libertad nos revela un gran «pavor al esfuerzo»? La opinión tradicional va por camino diametralmente opuesto: verdaderos ditirambos se tejen a la supremacía de la libertad cartesiana. La victoria de la duda, de la duda más extremada por el poder de la voluntad, la afirmación de que Dios nos ha dado «una voluntad sin límites, voluntad infinita». (A. T. II, 628), la doc-

(42) El aislamiento no le prohibía con todo leer la «Gazette», (A. T. III, 669) y cambiar de morada con alguna frecuencia, (A. T. XII, 126 sig.), eligiendo siempre sitios apartados de las ciudades. Una vez, habiendo ido a La Haya, a visitar a la princesa palatina, he aquí que al salir del palacio oye de lejos que cuatro o cinco franceses lo llaman por el nombre. D. se escapa precipitadamente temiendo largas conversaciones y por otro lado sintiendo ganas de dormir. (A. T. IV, 106, abril 8, 1644, vtr. A. T. I, 152).



trina de la libertad como poder positivo. (A. T. III, 378 sig.; 704-6, 65; IV, 173 sig.), la recomendación de dominar las propias impresiones, el dolor corporal por la paciencia y el optimismo por el «agrado de experimentar las propias fuerzas». (A. T. IV, 203): todo eso ha conducido a las expresiones patrióticas de Ch. Adam. (A. T. XII, 133), que ve en la libertad una característica de la raza; y a las construcciones de Alain <sup>(43)</sup>, según las cuales el poder de dudar siempre en todo, en el interior del espíritu, constituyendo la incircunscriptible libertad del hombre, es lo supremo y la religión, como que la afirmación de Dios es el Dios encontrado en cada uno <sup>(44)</sup>.

Todas esas pulcras teorías no hacen al caso para nosotros que no queremos saber aquí lo que D. opinaba sobre la libertad, sino si había o no en D. un amor efectivo-práctico de la libertad y si en función de esta práctica se puede interpretar su retiramiento a la soledad.

Para tranquilizar a los «admiradores» fáciles se puede adelantar que es innegable en D. un deseo implacable hacia la verdad, que le inspiraba la superación de toda duda por costosa que fuese, aunque dando toda su fuerza a las razones de dudar, aunque teniendo que recorrer una larga vía de raciocinios. ¡Caballero andante de la verdad! En homenaje a su dama quiso construir desde los fundamentos todo un castillo... Lo defendió contra siete ejércitos: las siete series de objeciones. ¡Para conseguir sus miradas, no le importó hacer muchas experiencias, demorarse en aparecer, enderezar los entuertos de la Escolástica! Y así

(43) René Descartes, *Discours de la Méthode*, précédé d'une étude par Alain. Paris, L'intelligence, 1927.

(44) A. Bremond en los «Archives de Philosophie. VIII, 404-412 ha criticado finamente esa fantasía que pretendiendo arrancar su secreto a D. no hace sino atribuirle la concepción de un mísero poder de dudar o bien de una capacidad de poder abstenerse siempre y por lo mismo de desterrar la persona en una perpetua impropiedad. Gilson, *La Liberté*, en la 2ª parte, después de un análisis detenido y admirable concluye que la doctrina de la libertad humana elaborada por D. termina antes en un empobrecimiento de las fuentes escolásticas de que fué sacada, que no en un progreso. v. p. 441.



mostrar que la realidad se curvaba al imperio «dulce» de su señora (45).

El P. Bourdin que se atrevió a atacar sus doctrinas sin avisar, sepa que D. tiene «pico y garras» para defenderse. (A. T. III, 255). «Contra los Filósofos, dice en una carta de fecha incierta, (A. T. V, 544-5) no me pongo absolutamente en ninguna guerra a no ser que sea para conseguir la paz: como ya veo que escondidamente me quieren mal y me arman insidias, antes de esperar el momento que les venga bien, prefiero atacarlos en lucha abierta para que sean vencidos o venzan. Si mi Filosofía me trae enemigos no me faltará ánimo ni paz interior y habrá en la guerra, tranquilidad igual a la que siempre hay en el descanso. «La impaciencia de vencer, de sustituirse a Aristóteles apenas se encubre: para esto escribió los «*Principia Philosophiae*» (46), y hará las paces con los jesuitas. Con tal de asegurar el suceso de su causa — que en su mente era la causa de la FILOSOFÍA — no tuvo reparos en contradecirse en un punto. Como lo muestra Gilson, la doctrina de la libertad profesada en la cuarta meditación se halla modificada en los «*Principia*», e híbridamente complicada, con elementos contradictorios en las cartas al P. Mesland. (V. Gilson, *La Liberté*, 417-9). Lo esencial era llevar adelante sus intereses, esto es, su verdad. (Id. 437-9). Y ese amor a su verdad le inspiraba la confianza de que por lo menos en lo futuro el mundo sería cartesiano. (A. T. I, 561-455; IV, 157, etc.). Un contemporáneo al contrario, escribiendo a Gassend, dice que los posteriores recibirán con risas la filosofía cartesiana. (A. T. IV, 146, carta de Bornius).

Salgamos de este mundo de la razón. Miremos al D. vivo. De nuevo ¿por qué esta soledad?

He aquí las contestaciones explícitas. «Nada hay que sea tan contrario a mis designios como el ambiente de Pa-

(45) Uno de los que mejor trata de la «inquietud» que trabaja el alma de D. es a mi ver H. Gouhier, «Le malin génie dans l'itinéraire cartésien» en la *Revue de Philosophie*, 37 (1937) 1-21.

(46) v. el estudio tan documentado de G. Sortais, publicado en este número.



rís por causa de una infinidad de distracciones que allá son inevitables. Mientras me sea permitido vivir a mi gusto, quedaré siempre en los campos, en algún país, en donde no pueda ser importunado por visitas de vecinos, como pasa en este rincón de Holanda. Esta es la única razón que me hace preferir ese país al mío y ahora estoy tan acostumbrado a él que no tengo ganas de cambiarlo. (A. T. II, 151-2 a Mersenne, marzo 27, 1638). Diez años después todavía «sueña en el retiro de Egmond tan tranquilamente y con tanta dulzura como siempre». (A. T. V, 280, a Picot, febrero 21, 1649).

Antes de buscar la soledad en Holanda, pasó en los campos un invierno, todavía estando en Francia, para hacer aprendizaje: pues en general, él D., procura estar a sus anchas para llegar a una entera libertad. (A. T. V, 558-9). «No deseo tanto la fama, explica al celoso Mersenne, (A. T. I, 136-7, abril 15, 1630) sino que la temo, juzgando que disminuye siempre de algún modo la libertad y el sosiego de aquellos que la adquieren; las cuales cosas, ambas las poseo tan perfectamente y las estimo de tal modo que no hay en el mundo monarca bastante rico para comprármelas».

Es que se puede amar y practicar la «libertad» por muchas razones... En particular el hombre de gran temperamento, la practica en plena lucha al contacto con otros hombres y no necesita escabullirse a un desierto para sentirse libre.

Pero D. quiere vivir para sí. «Trabajo lentamente, porque mi placer es instruirme a mí mismo» (A. T. I, 136). «Le pido con todas fuerzas que contradigas la opinión según la cual pretendo publicar algo; antes haced creer que estoy muy alejado de estas intenciones: y de hecho terminada la Dióptrica, tengo el propósito de estudiar para mí y para mis amigos» (A. T. I, 180, noviembre 25, 1630) «Para mí busco el reposo y la tranquilidad de espíritu, que son bienes que no pueden ser poseídos por los combativos y ambiciosos: ni por ello me quedo ocioso, pero no pienso por ahora sino en



instruirme... «(A. T. I, 282, febrero, 1634) «El deseo de vivir en paz y de proseguir la vida que comienzo tomando por máxima «bene vixit, bene qui latuit», hace que desista del proyecto de publicar después que supe de la condenación de Galileo». (A.T.I, 285-6). En una palabra: evitar los percances, huir las trabas, no ser molestado... No escribirá un tratado de Moral porque prevé que las envidias le armarían todo un lío; «lo mejor que puedo hacer es abstenerme de componer libros... y estudiar sólo para instruirme. «(A. T. IV, 536, 7, 378, 1646).

Y ¿después de tanta instrucción?

Llegaban las instancias de los amigos. Escriba. En conciencia debe Vd. escribir. D. contestaba: «Paso dulcemente el tiempo en mi instrucción: toda vez que me pongo a escribir, lo hago constringido. «(A. T. I, 268, abril 15, 1630, A. T. I, 137). «Me voy a quejar contigo de mi carácter: tan pronto perdí la esperanza de descubrir nuevas verdades, quedando solamente el trabajo de pasar en limpio, me fué imposible darme la pena de ello, como ni la de hacer un prefacio: esperaré todavía unos dos o tres meses. (A. T. I, 330, noviembre, 1, 1635).

El poder de su voluntad al fin y al cabo lo ejerció D. consigo mismo porque acabó escribiendo y publicando. Concedo que la impresión general de sus cartas y de su vida es la de un hombre que se sabe dominar, refrenar sus pasiones, ordenar su vida. El desvío moral — con la muerte de la hijita Francine. (A. T. XII, 231-2, 576; 287 nota e; IV, 660, 1), queda un hecho aislado. Además: la mala gana con que se ponía a escribir es proporcional al ardor con que afrontaba las dificultades del estudio en sí (A. T. I, 329-330; IV, 378). Aunque sin la esperanza de llegar al término de las investigaciones en cuestiones de física, sigue siempre investigando, decía en 1646, por lo menos «ut doctus emoriar». Cuando se trata de su verdad, D. sabe emplear todo el tesón, que le falta en la vida concreta.



### **Larvatus prodeo**

Ahora podemos interpretarlo (A. T. X, 213). Objeto de tantas discusiones, la prudencia de D., su gran prudencia sería el amplio manto bajo el cual algunos lo ven librepensador del siglo XX, filósofo independiente cuyos gestos en apariencia sencillo y el modo de vida ordinario suenan como voces de ironía feroz... En función de esta prudencia se debería explicar la vida en la protestante Holanda...

No han leído que el tímido D. pide desde 1629 (octubre 8, A. T. I, 23), en pleno vigor de su edad, al amigo Mersenne que nada diga de sus proyectos literarios porque al publicar una muestra de su filosofía, quiere estar escondido atrás del cuadro a ver lo que dicen, de modo que si percibe desaprobación y censuras le quede «libertad» para desconocer lo que publicó». (A. T. I, 137, abril 15, 1630) <sup>(48)</sup>.

Antes de las tempestades, él se lisonjaba de haber hallado un medio de exponer sus pensamientos al agrado de unos cuantos, y de tal modo que los demás no tuviesen margen para contradecir. (A. T. I, 70, noviembre, 13, 1629). Después que aparecieron sus libros, la actitud tomada continúa revelando que toda su prudencia consiste en evitar la lucha todo lo posible. Cuando en Utrecht, se hicieron bandos con Regius por D. o con Voet contra D., éste escribió solícito al amigo Regius (enero 1642, A. T. III, 491,2: «Debías por algún tiempo evitar las públicas controversias y guardarte con sumo cuidado de irritar a los otros con palabras ásperas. Mucho quisiera que jamás propusieras nuevas opiniones, sino que conservadas las antiguas verbalmente, te contentaras de traer algunos argumentos nuevos: nadie se lo podría reprender. Pero los que percibiesen finamente tus argumentos, echarían de ver por ellos lo que querías decir. ¿Para qué te pusiste a negar abiertamente las formas sustanciales

(48) H. Gouthier, *La Pensée*, p. 189, explica ese texto (A. T. I, 136-37), como si lo que D. quiere poder negar es el hecho mismo de estar escribiendo, de modo que si sus ensayos no le resultan, no se aprovechen allá en París para burlarse de él. Aun en este caso se percibe un carácter timorato.



y las cualidades reales? No te acuerdas como yo en los «Meteoros» textualmente advertí que de ningún modo yo las rechazaba o negaba sino que solamente no las exigía para la explicación de mis argumentos? Si esto hubieras hecho... no provocarías las envidias de tus colegas». (Diciembre 23, 1630, A. T. I, 194).

Pero prudencia no significa hipocresía. D. se ofenda altamente de que sospechen lo más mínimo de su sinceridad. «Máxima injuria me hacen, contesta a una insinuación de Pegius (julio, 1645, A. T. IV, 256), los que sospechan que respecto de alguna materia, he escrito de modo diverso de mi sentir: si supiera quiénes son éstos, no podría dejar de tenerlos por enemigos. Callar a su tiempo, y no decir abiertamente todo lo que sentimos, es actitud prudente; pero escribir algo, sin que nadie se lo pida, en oposición con su propio parecer, y querer persuadirselo a los lectores, es abyecto e «innoble».

La prudencia de D. no es el arte inconfesable de embaucar, sino que considerándose en posesión de la verdad y conocedor de lo que cuesta introducirla no tiene humor para provocar barullos ni torneos.

Tímido y atado en la vida concreta de las relaciones humanas, pero no hipócrita. No es la prudencia del cobarde, es la del indolente. Hay ocasiones en que sale de su reposo, se decide a luchar, a discutir, pero, ¡qué irritación esto le causa! Entonces llega a perder un tanto los controles y a externar un resentimiento inesperado. (A. T. I. 24, 110, 155 sig. II, 24 sig., 151, 542, 549, 271-2. v. XII, 251 sig., 299). Si es posible, ¡que su doña Verdad le ahorre esas incomodidades! «Sé que hay tantos tontos en el mundo y hago tan poco caso de sus juicios que lamentaría perder con ellos un solo minuto de mi sosiego y descanso». (A. T. III, 436 <sup>(49)</sup>).

---

(49) H. Gouhier, *La Pensée*, p. 184-193, estudia muy de propósito la prudencia cartesiana, mostrando que no tiene que ver con las interpretaciones superficiales de Millet. La diferencia entre sus conclusiones y las mías está en que — como francés devoto de su héroe — no le vino la idea de que la indolencia de D. explica psicológicamente su prudencia sin que supongamos ni cobardía ni hipocresía. De ahí el querer mostrar que la prudencia de D. no debe hacer olvidar



### La ley del mínimo esfuerzo

A tal ley equivale la libertad cartesiana. El mismo lo confiesa, él mismo lo practica.

Lo confiesa a Elisabeth: «Debo confesar un defecto notable cometido por mí en el «Tratado de las Pasiones», pues para halagar mi negligencia, he enumerado entre las emociones del alma que son excusables, un no sé qué torpor que nos impide a veces ejecutar las cosas aprobadas por nuestro juicio». (mayo, 646, A. T. IV, 414), y en carta anterior: «aunque he querido lisonjear mi defecto poniendo entre las pasiones excusables, no sé que pereza, aprecio sin embargo mucho más la diligencia de los que se dan con ardor a la ejecución de lo que juzgan ser en algún modo de su deber, aunque ningún fruto esperen.» (A. T. IV, 411). Texto dos veces notable: porque revela D. en lo que él confiesa de sí y porque supone su aprecio de un modo de proceder contrario. En efecto D. en esto muestra cierta percepción de las realidades psicológicas, que a la consideración superficial puede parecer incompatible con su carácter egoísta, pero que de hecho mejor revela el hombre habituado por instinto a prevenir las actitudes ajenas para evitar roces y molestias.

A ese respecto — podrá parecer una digresión, pero es prueba convergente en la reunión de los trazos cartesianos — es valiosa otra confidencia a Elisabeth (Enero 12, 1646. A. T. IV, 356-7).

«La razón que me hace creer que los que nada hacen sino para su sola utilidad particular, deben tanto como los otros trabajar por el prójimo y procurar dar gusto a cada uno, cuanto puedan, si quieren usar de prudencia, es que

---

su independencia. Precisamente, estamos viendo que la independencia de D. es muy relativa. Cuanto a ciertas verdades claras que a veces D. sabe cantar, eso confirma lo afirmado: en las luchas ideológicas — por correspondencia — D. se muestra todo lo fuerte que puede. Ciertas excepciones en otros campos (A. T. IV, 352) son dictadas por deber de conciencia, en su posición de director espiritual de la princesa palatina, y en su sinceridad religiosa.



ordinariamente sucede que aquellos que son considerados serviciales y dispuestos a dar gusto, reciben también muchos buenos servicios de los demás, aun de aquellos a quienes nunca han obsequiado, servicios que no recibirían si se los juzgase de otro carácter.

Pues no se esperan de nosotros sino los oficios que podemos prestar cómodamente y nosotros también no esperamos más de parte de los próximos pero sucede frecuentemente que lo que les cuesta poco, nos aprovecha vitalmente. Verdad, que a veces haciendo el bien, se trabaja en vano y que al revés se gana haciendo el mal; pero eso no puede cambiar la regla de prudencia...» ¡Qué eterno es este D. en sus períodos: no se halla un momento apto para interrumpirlo! Pero sigamos.

Después de toda esa teoría «prudencial», viene lo que más hace al caso, el «confirmarse la doctrina con el ejemplo».

«Cuanto a mí, la máxima que sobre todas he observado en la dirección de mi vida, ha sido la de seguir únicamente el camino largo y de creer que la principal gentileza es la de no pretender ser gentil. Las leyes comunes de la sociedad, las cuales tienden todas a que los hombres se hagan bien mutuamente, o por lo menos a que no se hagan mal, están a mi parecer, tan bien fijadas que el que las sigue francamente, sin disimulación ni artificio lleva una vida mucho más feliz y segura que los que buscan su provecho por otras vías...»

Sí: D. será muy amable en su trato, a nadie ofendería, encantaría en una conversación íntima. Y ¿qué haría por sus amigos? ¿No sé dice él, el hombre que ama con pasión el reposo a punto de querer evitar hasta la sombra de todo lo que puede molestar, «pero que sin embargo no se siente menos apasionado por el servicio de los que le dan prueba de afección?» Así escribe a Huygens al interceder por dos padres católicos sus amigos (A. T. II, 586, octubre, 1639). En verdad esa «pasión» de servir a los demás no le concedió D. mucha ocasión de desplegarse...



Si todavía seguimos ese *filón* de «D. y los otros», se nos patentizará mejor la «libertad» cartesiana consistente en un mínimo esfuerzo.

Importante es la carta a Elisabeth de octubre 6, 1645, (A. T. IV, 304-317). El primer impulso de D. va hacia un mundo paradisíaco en que todos los hombres serían «fort honnêtes gens» (à Chanut, marzo, 4, 1646 A. T. IV, 378). En este tal mundo, aunque uno no se dedique deliberadamente al bien de su prójimo, a la condición que tenga prudencia, no deja de ser beneficioso. Pero, insiste, eso supone que se viva en un siglo en donde las costumbres no estén corrompidas. Ya que el mundo no es así, ¿qué hizo D.? Simplificó. No abandona su ansia de paraíso, sino que para satisfacerla reduce su mundo a una soledad en donde pueda seleccionar aquellos con quienes va entrar en relaciones. «Grandes son las almas que procuran el bien de los otros, y no hacen atención a sus dotes. Débiles y bajas son la que se estiman más de lo debido, y con poco se contentan».

Pocos párrafos antes, afirmara que uno no debe preocuparse mucho con los demás, bastando seguir su conciencia. Pero como D. ciertamente no se considera alma baja, podemos sacar que para ponerse cándidamente entre las grandes, ha sabido previamente ponerse en condiciones de tener poco en qué servir a los demás. «Consideraba, dice en el Discurso, como exceso todas las promesas por las cuales se corta uno en lo mínimo su propia libertad» (A. T. VI, 24). En otras palabras: el fijarse con entusiasmo a un partido, la dedicación a una causa, la acción heroica de «quemar los barcos», — es cosa extraña a la libertad de D., que quiere siempre poder volver atrás, «salvar la piel»...

Su concepción del cuerpo social — «si nos consideramos partes de un cuerpo» — le llevaba a simplificar el problema de las relaciones humanas en un «automatismo»: las acciones individuales automáticamente van a redundar en bien de toda la humanidad. (A. T. IV, 308, 316).

Dotados de inteligencia y voluntad podemos además adherirnos conscientemente a los bienes que de este modo



nos vienen y compadecemos de los males de los otros. Si en tal compadecimiento hay algo de altruismo, inmediatamente se compensa en la satisfacción interior proveniente de las buenas acciones. (A. T. IV, 309).

Al «quod deest me torquet» de las grandes doctrinas de la inquietud y de la «insecuritas humana», rebordantes de realismo concreto y ansiadas por lo invisible; D. contesta con un «ne quid nimis» de un estoicismo inconsciente de su propia angustia: la angustia de haber degradado el sueño de un paraíso ideal en un reinado del inmediatismo satisfecho y simplista. ¡La felicidad para ahora!... Luego hagámosla depender de la voluntad humana egocentrada. Para ello es preciso suprimir la realidad y hacer de la vida un desierto... ¡Y tenemos D. en Egmond!

Pero entonces «tout d'un coup», la vida solitaria de D. reviste las proporciones de una inmensa cremación en el incensario de sus teorías. El mínimo esfuerzo se convertiría en la necesidad regal de la autoafirmación mantenida por un esfuerzo de veinte años. ¡D. un Hércules! Su teoría de la «generosidad», D. la habría vivido en toda plenitud. Si, D. realizó el tipo de «su» generoso. La generosidad para D. es la virtud que hace a un hombre estimarse en el más alto grado que legítimamente pueda. (A. T. XI, 445, *Traité des passions*, art. 153).

¿Quién se esperaría de una tal definición?

P. Mesnard (*Essai*, p. 177-189) explica largamente la generosidad cartesiana. Resumamos. Para D. la estima de si está fundada en el inapreciable don del libre arbitrio. Nada nos asemeja más a Dios. El generoso tiene gran fuerza de voluntad, es el hombre heroico en posesión completa de todos los principios cartesianos y por ende resuelto a emplear bien sus acciones que puede orientar hacia maravillas, hombre capaz de emprender grandes cosas, entusiasmado por el vino fuerte de esta estima fundamental de si, compuesta de admiración, amor y alegría, hombre que conoce su verdadero sitio en medio del Universo, y que sumiso a la Providencia se sabe elevar desde los más elementales



instintos hasta el más puro amor de Dios. En esta descripción del generoso está el ideal que se proponía D. Ideal alcanzado por él... deficientemente. El curioso problema está en que esta concepción de la generosidad, hecha como para las necesidades de la causa, parece todo menos la grandeza de alma que consiste en abrirse a los otros, en difundir bondades, en el olvido de sí mismo. ¡Oh! de esto D. poco sabe.

Al verificar sus mismas confesiones sobre cierto torpor, su poliédrica prudencia, la indolencia, la inclinación a simplificar y por lo tanto a falsificar inconscientemente la realidad, la inadaptabilidad a la vida social <sup>(50)</sup> no dejan ver en él nada de hercúleo. El deseo de paraíso terrestre se substituye por el programa de quedar contento consigo mismo, según la amplia explicación dada en otra carta a Elisabeth (agosto, 4 1645. A. T. IV, 263-268): «Paréceme que cada hombre puede quedar contento consigo, sin nada esperar de fuera, con tal que observe tres cosas...» No necesitando trabajar para su sustento, D. jamás conoció un ideal constructivo a ejecutar en medio de duras luchas, sudando para comer... «Me alegraré que sepan que, a Dios gracias, mi condición no me hace viajar para buscar fortuna, y que estoy bastante contento con la que tengo para no darme al trabajo de conseguir más. (A. T. I, 174).

### La terapéutica

El retiro en Holanda, he dicho, sería una defensa del organismo. Puesto el intenso deseo de instruirse, la vida de la ciudad dispersaría la atención del filósofo, lo irritaría y persistiendo el estudio — por la demasiada tensión de

(50) Esta se puede todavía confirmar con otro testimonio del mismo D., que escribiendo a Picot (febrero, 7, 1643, A. T. III, 616, dice: «Deseo que encuentre Vd. en Tourraine un terreno que le agrade. Es una bella región, pero temo que la pequeña nobleza (D. habla de su provincia) sea allá importuna, como suele ser en casi toda Francia. Para mi gusto, yo prefiriera adquirir bienes en una mala región antes que en una buena, porque por el mismo dinero compraría un terreno más extenso y así (alejando los vecinos) no sería tan fácilmente molestado.»



fuerzas opuestas — echaría a perder su salud. En cambio, los campos le hacían posible un método de estudio del todo especial.

Ese período, «grosso modo» irá hasta 1637, época de la publicación del Discurso.

D. no era amigo de dividirse en la investigación de muchas materias, sino que tomaba un solo objeto hasta «satisfacerse» en él: lo que significa, hasta no tener nada más que descubrir al respecto.

«No tengo el espíritu bastante fuerte para emplearlo al mismo tiempo en muchas cosas diferentes; y, como no encuentro jamás alguna verdad, sino tras una larga concatenación de varias consideraciones, es necesario que me dé todo a una materia, cuando quiero examinar una sola de sus partes... Así aconteció que consultándome un amigo respecto de un fenómeno solar, me fué necesario interrumpir lo que tenía entre manos para examinar por orden todos los Meteoros, antes que me pudiese satisfacer en esta materia». (A. T. I, 22-3; octubre 8, 1629). Lo que tenía D. entre manos era un tratado de metafísica. (A. T. I, 16-7, julio, 18, 1629). La concentración cuanto más abstracto era su objeto, tanto más entusiasmaba al filósofo; pero lo fatigaba y él no se sentía bastante fuerte, para ocuparse en otra cosa. ¿Qué hace? En la primera ocasión la cambia por el estudio de los Meteoros. Mantiene la «pedagogía» en ambos casos: ocuparse en una sola cosa: ¡sabiduría terapéutica!

En 1630, estudiaba toda la física; formaba sus teorías acerca de la luz; por eso, «deseo tomar un mes o dos en que no piense en ninguna otra cosa». (A. T. I, 194. Diciembre 23, 1630). Por esa razón, explica, que no se siente capaz de entender el libro de metafísica del P. Gibieuf. (A. T. I, 220, octubre 1631), y se admira enormemente de que Huygens se pueda ocupar en tantas cosas y desempeñarse bien en todas. (A. Golius, abril, 16, 1635).

Consecuentemente no se quiere detener en minucias que «piden ordinariamente más paciencia que sagacidad» (A.



T. III, 8; y a Mersenne, octubre 1631). Compara a moscas fastidiosas las interrupciones que le obligan a hacer en su ocupación central. (A. T. II, 350). <sup>(51)</sup>

Las cartas a Balzac, aunque tengan un tono muy ficticio, no dejan de reflejar algo de D. He aquí, pues, como describe su vida: «Duermo acá doce horas todas las noches, sin dejar que jamás alguna preocupación me despierte. Después que el sueño ha conducido largamente mi espíritu por los bosques, jardines y palacios encantados... mezclo insensiblemente mis ensueños del día a los de la noche; y cuando percibo que estoy despierto, es solamente para que mi contento sea más perfecto y que mis sentidos en ello tengan parte; pues no soy tan severo como para rehusarles todo lo que un filósofo les puede permitir, sin ofensa de su conciencia. (a Balzac, abril 15, 1631, A. T. I, 198-9).

D. jamás tuvo prisa. Sin hacerse la mala sangre, flojamente, iba día a día prosiguiendo en el camino de sus investigaciones. Como más tarde escribirá: «Yo no me doy tanto apuro (cuanto mis adversarios); pero, Dios mediante, camino siempre al mismo paso: «Je vay tousiours un mesme train». (a Pollot, noviembre, 1643. A. T. IV, 52) <sup>(52)</sup>.

El descubrimiento de nuevas verdades le espoleaba. D. ensanchaba sus planes, se daba todo a las experiencias, y a pesar de todo lo pacato que era — en este período — el ardor del descubrimiento le hace trabajar con cierto empuje.

Después de planear el estudio de los Meteoros, «se resolvió a explicar todos los fenómenos de la naturaleza, esto es, toda la Física» (a Mersenne, noviembre, 13, 1629. A. T. I, 70). Si Mersenne se admira de que él haya empezado otros tratados en París, los cuales no continuó, le da la

(51) Para la comprensión de sus escritos, D. exigía la misma actuación. Debían ser leídos y meditados, las consideraciones en ellos propuestas debían retener la atención largo tiempo hasta que se llegase a ver intuitivamente la verdad de las mismas. A. T. I, 359 (1637); 352-4. (id. 457-8; 500 (1638); III, 102-3 (1640), 265; 284-5 (1641); IV, 98 (1644) *passim*.

(52) «Il faut que je me mesure selon mon pouvoir» (A. T. III, 590).



razón: «mientras trabajaba, alcanzaba mayor conocimiento que lo que tenía al empezar: acomodándome a ello, me veía obligado a hacer un nuevo proyecto, algo mayor que el primero: como si un hombre empezara a hacer un alojamiento para su morada y consiguiera entre tanto muchas riquezas... de modo que el alojamiento ya pareciera demasiado pequeño para él; nadie llevaría a mal, si lo viese comenzar un otro más conveniente a su fortuna». (Abril, 15, 1630. A. T. I, 137-8).

Y hay que ver el esfuerzo que esos planes agrandados exigían a D. En un óptimo artículo de la «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», Dubarle muestra cómo la Física de D. — construída por esos años, — no es el empirismo ciego del que acumula un montón de hechos observados, sin conocer su ley interna. No. La pretensión de D. es regir las experiencias, es llegar a una casi deducción de lo que debe venir. D. en esto es moderno. Dubarle cita la carta al P. Vatier, (A. T. I, 563, febrero, 22, 1638) en donde D. dice que para demostrar a priori lo que supone en sus Meteoros debía publicar toda su Física. A esta cita se podría añadir entre otras una carta muy anterior a Mersenne (abril, 5, 1632. A. A. I, 243): «procuro abrir camino... para conseguir, pasando el tiempo, que se puedan conocerlas todas (las cualidades de los cuerpos terrestres), juntando la experiencia a la raciocinación» (53).

El estudio, pues, de los fenómenos exigíale labor y esfuerzo mental: lo material de las experiencias le eran de distracción; el reflexionar sobre ellas, el «deducirlas» necesariamente, sin que tales experiencias puedan ser deducidas en modo igual de ningunos otros principios», como dice al P. Vatier, (A. T. I, 563); todo eso lo trasladaba de

(53) «Il a senti que dans la physico-mathématique tout n'était pas que simple adaptation de chiffres aux faits expérimentaux. Une vérité rationnelle plus profonde semble dépasser ce court point de vue empirique. C'est celle-ci qu'il a voulu dégager, sur celle-ci qu'il a misé dans son effort systématique... Et par là D. est le père des théoriciens de la physique moderne...» (D. Dubarle, L'esprit de la physique cartésienne. Revue des Sciences... 26 (1937), 213-243. La cita es de la pág. 237.



continuo al dominio de la abstracción matemática y metafísica. Metafísica, principalmente: los primeros principios de «mi metafísica» (ibíd) son de donde fluyen tales deducciones, al paso que las matemáticas se aplican solamente después de haber concluido la identificación de los cuerpos con la extensión.

Todo este trabajo mental, ¿habría fatigado a D., como pasó unos diez o quince años antes? (A. T. X, 163). Lo cierto es que publicado el «Discurso» en 1637, con los Ensayos, D. habla con más insistencia de medicina, de los cuidados con su salud.

«Las canas que se dan prisa en aparecer me avisan que no debo ocuparme de otra cosa sino en los medios de retardarlas». (a Huygens, octubre 5, 1637. A. T. I, 434-5). «Jamás he tenido tanto cuidado con mi salud como ahora... pues me parece ver a todas luces que si evitamos siquiera ciertas faltas que por costumbre cometemos en el régimen de vida sin otros expedientes podemos llegar a una ancianidad mucho más larga y feliz que la ordinaria»; (a Huygens, enero 25, 1638. A. T. I, 507), (v. A. T. II, 480, 1639). De ahí el preconizar la norma de Tiberio, según la cual después de los 30, cada hombre debe poseer tanta experiencia de lo que le hace provecho o daño, que no debe necesitar ya de médico. (A. T. IV, 329, 1645), y el hablar con tanta esperanza de la prolongación de la vida humana. (A. T. I, 509, 1638; II, 284-5, 1638). «Cuanto a la muerte... siento todavía aun los dientes tan buenos y fuertes, que no creo deber temerla por treinta años en adelante, si ella no me toma de improviso»; (a Huygens, junio, 1639 A. T. II, 552). La muerte prematura de D. en 1650, provocó burlas de parte de sus enemigos. Cyriacus Lentulus el año siguiente, sofisticando con el «Pienso, luego existo», dice: «Pero ahora corre la voz que Cartesio ha muerto precisamente entonces cuando prometía a sí y a los demás, mediante una nueva arte de prolongar la vida, la perpetuidad y diuturnidad de la misma vida: dudo si también los muertos piensan y existen...» (Sapientia, p. 88).



### La salvación por el espíritu

El hábito de reflexionar y observar, reveló a tiempo a D. que apesar de toda la tranquilidad de la habitación, ella no bastaría a su ideal de vida sin complicaciones y a la integridad de su salud, si no fuese adaptada una distribución de horas más consentánea a su idiosincrasia. La inteligencia de D. se sobrepuso a las amenazas de la constitución física. Para llevar mi pensamiento hasta donde quiere llegar, conjeturo que en caso de que algún día D. llegase a un desequilibrio mental, su dolencia sería no una psicastenia sino una neurastenia, en el sentido griego de «debilidad de nervios provocando pérdida del sentido de la realidad». Sería una enfermedad más bien fisiológica, no psíquica.

Dejando las conjeturas, véase que D. poco a poco elaboró después de 1637, una preceptiva respecto del modo de estudiar y del empleo de la mente. En junio 28, 1643, formula a Elisabeth sus reglas «terapéuticas»: muy pocas horas por año a los pensamientos que ocupan la inteligencia sola; muy pocas por día a los que requieren la imaginación; lo demás del tiempo al descanso de los sentidos (A. T. III, 692-3).

«En fin, así como juzgo que es de todo necesario haber comprendido una vez por todas en la vida, los principios de la metafísica, igualmente creo que sería muy perjudicial emplear frecuentemente el entendimiento en meditarlas, pues no podría darse tan bien a los ejercicios de la imaginación y de los sentidos. Lo mejor es contentarse de conservar en la memoria y en el propio sentir las conclusiones a que llegamos una vez, para dedicar el resto del tiempo a los pensamientos en donde la mente opera con la imaginación y los sentidos». A. T. III, 695).

Y el dedicarse a la vida de «Unión de alma y cuerpo», a los sentidos, es todo menos el estudio: pues la constitución de nuestra naturaleza es tal que el espíritu necesita



recreo para poder emplear útilmente algunos momentos en la inquisición de la verdad: quedaría amodorrado en vez de adelgazarse si se aplicase demasiado al estudio»; (a Elisabeth, octubre 6, 1645; A. T. IV, 307). Esas reglas cuenta Baillet (A. T. X, 202-3) D. las recomendaba al embajador Chanut con quien trabó amistad muy posteriormente a 1637, y añade que para entenderlas hay que consultar el opúsculo «La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle» (A. T. X, 495-532) <sup>(54)</sup>. Este opúsculo en que D. se propone conducir un «honneste homme» a elegir las mejores opiniones respecto de todas las cosas que puedan ocupar la mente por medio de la luz natural sin auxilio de la Religión ni de la Filosofía, tiene toda la apariencia de pertenecer a un tiempo en que la propia experiencia llevaría a D. a practicar mejor su antiguo programa de vida exterior aprendido de la nodriza.

A este punto cualquier conocedor de la vida y obras de D. me vendrá a la mano «pura fantasía»! De un lado las «Meditaciones» y los «Principia» en que hay mucho más metafísica que en el «Discurso», son posteriores a 1637; y por otro ya antes D. se daba a la vida exterior y también después continuó a deducir en grande las experiencias. El examen de esta observación, confirmará mejormen- te las hipótesis de arriba.

La contestación general que se puede dar es que hasta alrededor de 1637, D. adquirió todo su sistema: de ahí en adelante le quedó el trabajo, — en gran parte material — de escribir y ordenar. Es relativamente poco lo que se añade al cartesianismo.

¿Qué son las «Meditaciones»? ¿Cuál su génesis?

En marzo de 1637, (A. T. I, 350), explica D. a Mersenne que la oscuridad con que en el Discurso trata de la exis-

(54) Lo que confirma inesperadamente la hipótesis de H. Gouhier contra Ch. Adam, (A. T. X, 529-532) según la cual ese opúsculo sería escrito alrededor de 1647, no en 1628. v. La pensée, apéndice II, p. 219-320 y p. 153-158. Ya Millet, en 1870, (Descartes depuis 1637, Paris, Dumoulin, 1870, p. 326), dice como la cosa más natural que la «Recherche» fué escrita después del tercer viaje a Francia.



tencia de Dios, está eliminada en otro escrito latino sobre metafísica, compuesto ocho años antes. Retrocedamos ocho años, y nos damos con una confidencia al mismo Mersenne: indignado por los ataques de los ateos contra la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, D. tal vez se decida a terminar un pequeño tratado de metafísica, (noviembre 25, 1630; A. T. I, 182). De este tratado ya hablará en abril 15 de este mismo año, contando al amigo como los nueve primeros meses en que estuvo en Holanda, no hizo otra cosa; (A. T. I, 144; v. 17-23). Queda pues claro que al dedicarse a todas la experiencias necesarias a la composición de los ensayos, D. ya estaba en posesión básica de su sistema metafísico; ya había hecho el esfuerzo creador, prolongándolo a la físico-matemática: y, (lo que es importante para no esquematizar su evolución), confirmando una cosa con otra.

No quiero decir que publicado el «Discurso», dejó totalmente de «contemplar» y de investigar; sino que adquirido el núcleo y lo importante del sistema, lo demás consistía en el trabajo de contestar objeciones, prolongar las aplicaciones y repetir lo mismo de varios modos para varios públicos y en orden a la conquista del mundo de los filósofos.

Quien lee el capítulo tercero (1ª parte) de la excelente obra de H. Gouhier ciertamente tendrá la impresión de que nunca como después de la publicación de los «Ensayos» en 1637, D. trabajó tanto. Pero leamos al mismo D. teniendo en cuenta toda su vida concreta.

Enero 9, 1639: aviso a Mersenne que para el resto del invierno se ha propuesto un estudio que no soporta distracciones. (A. T. II, 491-2).

¿Qué será? Tanto pueden ser inquisiciones médicas como la última mano a su tratado de metafísica. Pues si es verdad que en noviembre 13, 1639, (A. T. II, 622) confía a Mersenne que compone otro Discurso, en el cual trata de aclarar lo que ha escrito sobre la existencia de Dios; es no menos cierto que casi un año después, (julio, 1640, A.



T. III, 102) dice a Huygens con cierto fastidio que mucho se admira de los rumores a él llegados según los cuales D. estaría en vísperas de imprimir su metafísica, pues «tan poco he preparado que no vale la pena hablar».

Si se considera que las «Meditationes» así concebidas desde 1627 o 1628, acaparadoras de toda la atención durante el invierno de 1628-9 dejadas durante largos años, puestas finalmente en forma durante tres buenos años, nadie dirá que impedirían mucho la vida de la «unión». Pero, ¡cuán inaccesible es ese Descartes! En el mismo mes de julio en que dice a Huygens tener muy poca cosa, escribe a Mersenne: «Todavía no he hecho imprimir las cinco o seis hojas de la metafísica, aunque están listas hace mucho»; (julio 30, 1640; A. T. III, 126). Si no queremos decir que a uno D. afirma una cosa y a otro la contraria, nos queda como explicación, que le dió tan poco trabajo esa su metafísica, que D. podía decir con verdad a Huygens: de mi librito tengo listo tan poco que no merece atención, (dando a esta frase cierto tono de modestia convencional), y a Mersenne, como más íntimo, informar en el mismo mes, que la «pequeña cosa» que él conoce, ya la tiene hace mucho preparada. Súmase a esto que el texto definitivo de las «Meditationes», bien se puede creer algo simplificado; según las conjeturas de Gilson, (La Liberté, p. 174, sig.), D. modificó el contenido del tratado escrito en 1629, sacando de él las concepciones sobre la libertad divina y la esencia de Dios que pudieran impresionar mal en los ambientes teológicos.

Iguales reflexiones a las de arriba se pueden «mutatis mutandis» aplicar a los «Principia philosophicae», que son parte del «Mundo» en el cual se ocupara hasta la condenación de Galileo.

Sin embargo ¿no tuvo la gran actividad de contestar a las objeciones, por él mismo solicitadas? Eso le era una distracción.

¿Qué significa en D., solicitar objeciones y más objeciones? La actitud del que teme porque posee un tesoro



ambicionado? ¿Del que está dispuesto a repensar de nuevo todo un sistema? Nada. Bajo las expresiones amables de gran docilidad se ve perfectamente al guerrero que provoca pues está muy lejos de pensar que los pigmeos le hagan abandonar la plaza <sup>(55)</sup>.

«Deseo que muchos me ataquen, dice en resumen a Huygens, (marzo, 1638; A. T. II, 49-50), y no lamento el tiempo perdido en contestar, hasta que tenga material para un volumen: es gran medio para hacer ver si las cosas que he escrito pueden o no ser refutadas». Y a Mersenne que le sugería algo sobre el tratado de metafísica, lo tranquiliza: nada ha omitido de lo que es necesario para demostrar la verdad: comprendida esta, caen por tierra automáticamente todas las objeciones particulares. «(Septiembre 15, 1640; A. T. III, 175). Las objeciones del gran Arnauld las considera D. las mejores, porque Arnauld ha penetrado mejor que nadie el sentido de lo que él ha escrito...» (a Mersenne, marzo 4, 1641; A. T. III, 331). En esta misma carta trata a Hobbes de mala manera «juzgo deber despreciarlo en extremo», y aludiendo nada menos que a Fermat y a su grupo, Roberval, Pascal, etc., dice que no está dispuesto a detenerse en disputas con espíritus cortos, aunque, añade, responderá al «fierabras» que se meta en controversias; (ib. p. 328).

En otras palabras, D. contestando a objeciones, por regla general, no tenía que sacar de su cabeza soluciones laboriosas, pues por sutiles que sean tales soluciones, y aunque en algún caso acrecienten al sistema se conservan en la misma línea. Me parece decisivo este texto de octubre 5, 1637; «...alégrome al ver que las más fuertes objeciones que me oponen, no valen las más débiles de las que me hice a mí mismo antes de determinar las cosas

(55) J. Segond, *La Sagesse cartésienne et la doctrine de la science*, Paris, Vrin, 1932, estudiando en su primer capítulo (p. 5-28), el temperamento dogmatista de D. caracterizado a fondo por la necesidad de la certeza, observa que para D. el único estado de espíritu que él D., juzga sincero es el que se conforma al suyo, de tal modo que de cualquier adversario se sospecha que es mentiroso. (p. 10 v. A. T. VI, 69).



que he escrito». (A. T. I, 449); texto que se refiere directamente a objeciones hechas a los «Ensayos», pero que es precioso para captar la mente de D., amiga de lo definitivo, de hacer las cosas una vez por todas.

Además hay un ejemplo interesante en que se ve D. removiendo un problema que le ha sido propuesto, por la sencilla razón de no querer «deducir» experiencias y cansar la cabeza.

D. tenía algunas dudas sobre la rapidez del chorro de agua a través de un tubo. Consultado por Mersenne que ya le había comunicado algunas experiencias (febrero 9, 1639; A. T. II, 504), expone sus propias dudas, y le sugiere que proceda a otras experiencias todavía, (julio 30, 1640; A. T. III, 164), Mersenne no le entendió bien (agosto 30, 1640. A. T. III, 164) y le continuó instando con preguntas. He aquí la característica contestación: «No respondo a algunas preguntas relativas a la salida de las aguas y otras cosas de Mecánica, porque estando entretenido con pensamientos muy remotos, temo engañarme y debería hacer algunas experiencias para ver bien la verdad», (septiembre 15, 1640; A. T. III, 176). Pasó un año. Mersenne volvía a la carga. «Cuanto a la salida de las aguas, contesta pacíficamente D., no he aclarado la cosa para mí mismo: es un punto que me he propuesto estudiar más detenidamente tan pronto disponga de comodidad, (noviembre 17, 1641; A. T. III, 453).

La pequeña esperanza de que el gran hombre se ocuparía del problema, Mersenne la habrá comunicado a Huygens. Alegre el holandés asegura a D. que la Holanda entera le será deudora de una solución gracias a la cual podrá remover uno de sus problemas nacionales: utilizar las aguas que están a bajo nivel, (mayo 26, 1642; A. T. III, 563-4). D. no se apuró. En fin, en febrero 18, del año siguiente 1643. D. escribe a Huygens una extensa carta; (A. T. III, 617-630) en que tenemos lo que se llama hoy el «teorema de Torricelli» sobre la salida de los líquidos a distintas presiones, solventado por D. independientemente.



Así después de tres años se consigue que D. se ponga con fuerza al estudio de un problema.

En el fondo D. tenía sobrada razón. Si las experiencias materialmente no exigían gran trabajo mental, los «raciocinios que en ellas debía fundar», (A. T. III, 618) eran hasta cierto punto nuevos para él, no habían sido encadenados en la «longue traisnée de diverses considerations» en que lo hemos visto atareado hasta 1637-38.

Admira cuan relativamente poco progresó el cartesianismo en la mente de su padre, después de la publicación del primer libro <sup>(56)</sup>.

La misma medicina, que, salvo engaño, fué lo que le ocupó más el resto de su vida, ya había recibido antes de 1637 su aporte. (Gouhier, *La pensée*, 142-7; 167-170. v. A. T. II, 525) <sup>(57)</sup>.

## Lo definitivo

Para acabar de entender nuestro D. notemos, — después de muchos otros, — el amor característico a lo definitivo <sup>(58)</sup>.

El ideal de D. es siempre el estar contento consigo, el «nihil amplius optare» que Beeckman cita en su Diario, (A. T. X, 3313). Ya lo hemos visto enseñar a Elisabeth que obtenidas una vez las conclusiones de la metafísica, uno debe

(56) Millet, cuyo libro ingenuo, «Histoire de Descartes avant 1637, Paris, Librairie Académique, 1867) es todo un panegírico a D., reconoce que después de la publicación del «Discurso», D. ha extendido sus conocimientos, pero sus concepciones, sus tesis han quedado inmutables. (p. 351). El mismo D. (Discours, A. T. VI, 71) indirectamente revela la razón de su estacionamiento: pues habiendo siempre examinado las cosas por orden, — de las fáciles a las más difíciles — lo que resta a descubrir son las más difíciles: lo que, justamente dando más trabajo, violenta la indolencia. Que hay en ello un problema a disputar, lo prueba el hecho de que en el próximo Congreso de Filosofía a reunirse este año en París, M. Guéroult (Strasbourg), estudiará el tema: «La pensée cartésienne a-t-elle évolué après 1637?».

(57) En el lugar últimamente citado informa a Mersenne escribiéndole en 1629, que hace once años se ocupa en disecciones de animales. Cuanto a la moral. v. Gouhier *La pensée*. 148-151; 170-1. En este particular es en donde se debe reconocer un progreso en el Cartesianismo.

(58) Second, *La Sagesse* p. 5-28, estudia muy bien ese amor a lo definitivo bajo su aspecto de necesidad de certeza: la certeza no es un ideal problemático



contentarse de retenerlas en la memoria, (A. T. III, 695). Ya en abril 15, 1630; (A. T. I, 144) está en todo satisfecho con lo tocante a las materias de metafísica. Su Geometría le complace altamente, tanto o más que todo lo que ha escrito, (octubre, 1637, A. T. I, 458, VI, 21, 25, 30).

¿Cómo conseguir esta satisfacción? D. elige un método por el cual pueda llegar a la consecución de la verdad y saturarse de ella. Si hay en D. una inquietud, es la de evitar el error, no ser perturbado en la posesión de su haber intelectual. En el Discurso, (A. T. VI, 67) se compara a un general cubierto de victorias» «me falta ganar dos o tres batallas parecidas a las anteriores para llegar al término de mis designios».

No es esta la oportunidad de exponer la teoría del conocimiento en D. Bástenos notar esa afirmación hecha a Morus, (febrero 5, 1649; A. T. V, 274), que es como un eco de lo proclamado desde el principio de su carrera. «Y aunque nuestra mente no sea medida de las cosas y de la verdad, por cierto, que debe ser medida de lo que afirmamos o negamos». Para entender el sentido «enorme» de esta frase, hay que conocer cuales son los límites que pone D. a esa nuestra mente, para ver de que cosas es medida... «Nuestro espíritu casi no tiene límites», (julio, 1641; A. T. III, 395). Todo el esfuerzo de D. se dirige a mostrar la suficiencia de la razón. «Ninguna cosa está enteramente en

---

a conquistarse después de un examen, en que se está dispuesto a todo, sino que es «firmeza experimentada de una creencia conforme con nuestro estado (9) de ahí la duda extendida a todo saber anterior, que hace posible mantener una esfera estrecha de certidumbre de carácter matemático, que es la forma de la evidencia perfecta. (13). Todo lo que quede fuera de ese campo es equivalentemente incierto: lo probable, lo verosímil es peor que lo falso; pues como es más difícil de distinguir expone a mayores peligros la actitud fundamental que se ha habituado a proceder por el método matemático. (16). D. es enemigo de las soluciones fáciles que llevan los «filósofos» (entiéndase «los escolásticos») a hablar sobre todas cosas de modo difícil y aproximativo, a conjeturar y a dar a los problemas soluciones hechas y recetas por encomienda (22). Lo malo es, — cosa que no observa Segond, — que ese mismo principio del filosofar cartesiano, basado en el deductivismo de las ideas claras y distintas adolece del mismo vicio que D. achaca a sus adversarios, como que su pretendida claridad y distinción es un verdadero bluff, como lo expone M. Blondel. (La Pensée, Vol. I, 221. Paris, Alcan, 1934).



nuestro poder sino es nuestros pensamientos; por lo menos, si, por pensamiento, se entiende, como yo, todas las operaciones del alma, de modo que no solamente las meditaciones, las voluntades, sino también las funciones de ver, oír, determinarse a un movimiento antes que a otro, etc., en cuanto que todo eso es dependiente del alma, son pensamientos...», marzo, 1638; A. T. II, 36). Las cosas exteriores están en nuestro poder solamente en parte, pues hay otras potencias fuera de nosotros que traban los efectos de nuestros designios. Después de hacer lo que se puede, todo lo que falta a la realización ya queda absolutamente fuera de nuestras posibilidades; (ibid. 36-7). Ese reino de lo exterior junto con nuestro cuerpo quede, pues, relegado a una parte, reduzcámoslo a la extensión para someterlo a la cantidad.

Dentro de su desierto, D. se resuelve a aislarse todavía más y penetra en la torre del propio yo, asimilado al pensamiento así como todo lo exterior lo había sido a la cantidad. (A. T. II, 38). El pensamiento es una naturaleza particular, la esencia del alma humana (julio 28, 1648. A. T. V, 221; v. abril 27, 1637, A. T. I, 336). Ahora puede D. construir el mundo a su gusto. Todo lo que se percibe clara y distintamente es verdad de suyo manifiesta, «pues nuestra mente es de tal naturaleza que no puede dejar de asentir a lo que claramente ha entendido» (marzo 24, 1640. A. T. III, 64). Sin embargo, le salta la inquietud. ¿Cómo estar seguro dentro de esta torre si me olvido de poner espías y centinelas a las entradas? D. entonces apela a Dios. Frecuentemente nos acordamos de las conclusiones deducidas de premisas claramente entendidas, pero no atendemos más a las premisas mismas: en tal caso, si ignoramos a Dios, podemos imaginar que las premisas y conclusiones son inciertas. Por naturaleza nos engañamos aun en cosas evidéntísimas: por lo cual, aun en el caso de haber sacado conclusiones de buenos principios, no tenemos ciencia sino persuasión. Pues la persuasión, diferente de la ciencia, consiste en un conocimiento en el cual queda algo que nos



puede llevar a la duda. En cambio la ciencia es una persuasión racionalmente tan fuerte, que no puede ser conmovida por otra más fuerte.

Pero esto no lo tienen los que ignoran a Dios. Al contrario, al que una vez por todas ha entendido claramente las razones que prueban la existencia de Dios, y la veracidad divina, aunque de ello no se acuerde, con tal que tenga presente esta conclusión: «Dios no es falaz», existirá en él no solo la persuasión, sino también la verdadera ciencia de esta y de cualquier otra conclusión, (a Regius, marzo 24, 1640. A. T. III, 64-5). Confiado a Dios de este modo el papel de aliado inexpugnable de la ciudadela cartesiana, puede el príncipe D., entregarse tranquilo a la disposición y ornamentación de su dominio, dueño en todo momento de la ciencia que se extiende a la física, medicina y moral, volviendo así sin recelos a este mundo exterior de donde había salido lleno de inquietud. D. a encontrado pues, con los principios de la metafísica, los fundamentos definitivos, inamovibles.

Ello no obstante, sus pretensiones tienen limitaciones. El hombre no es medida de todo lo real. Por un lado hay objetos que no podemos alcanzar, que superan la potencia del espíritu humano. (A. T. I, 252; II, 138; III, 233-4; 506-7), y por otro, el centinela, el aliado omnipotente puede hacer lo que a nosotros parece contradicción, (A. T. IV, 118; V, 272-3).

¿No se impondría entonces la necesidad de reverlo todo? ¿Volver a examinar los puntos de partida? D. no lo juzga. Ya que nuestra naturaleza es finita, no debemos procurar comprender lo que a nosotros parece necesariamente imposible. (A. T. IV, 118-9). Cuanto a esos objetos indisciplinados que «sub scientiam non cadunt», también ellos no deben alterar la actitud de saturación intelectual del sabio cartesiano. Es perder tiempo dedicarse a ellos. (A. T. I, 252). Aunque se practiquen mil experiencias sobre esas cuestiones, — ya que son hechos que no se pueden justificar racionalmente — no hay porque tomarse el tra-



bajo de hacerlas. (A. T. I, 99-100). Lo que no es «subsumible» a la imperial razón cartesiana, quede arrinconado, relegado, desechado a la gehena de las despreciables cosas sin conexión alguna. Ni un instante, deben tales puntos oscuros plantear el problema de la inconclusión de la razón humana. (A. T. X, 393, 396, 399, 400). La pasión por el investigar se mantiene igual. El investigar será regido por la dictadura de la metafísica cartesiana, pero será por lo mismo más atrayente, pues ensanchará él sus dominios. Llega a conmover la carta que pocos meses antes de su muerte, escribió a su fiel Elisabeth, desde Suecia y sensiblemente agriado por la competencia que le hacían en el ánimo de la Reina, los humanistas patrocinadores del griego. Resumidamente, dice D. voy a hablar claro a la Reina sobre la pérdida de tiempo que significa el estudio del griego; si mis palabras le desagradan tanto mejor: «eso me dará ocasión de volver a mi soledad, fuera de la cual es difícil que yo pueda avanzar algo en la inquisición de la verdad: en ella consiste mi principal bien en esta vida», (octubre 9, 1649; A. T. V, 430). Jefe de escuela, preceptor de Reinas. D. aspira siempre hacia la verdad.

¿Qué verdad? La suya. La ejecución de sus proyectos medicinales y morales. Libertado de los peligros del error, la inquietud que le resta es la de la curiosidad: va en línea horizontal. No sube verticalmente problematizando la suficiencia humana. No hay texto que mejor describa ese ideal de suficiencia que una carta publicada en el volumen del suplemento de A. T. Habla de la matemática. ¿Qué es la ciencia cuando se trata de matemática? La respuesta vale en la mente de D. para cualquier ciencia.

«La pericia de solventar todos los problemas y de hallar por industria propia todo lo que por el ingenio humano puede ser hallado: quien tal ciencia posee ciertamente no desea lo ajeno, y debe muy exactamente ser llamado «autarquès». Para llegar a esa autarquía, hay que tener por naturaleza talento muy apto y cultivado por largo ejercicio», (a Hogeland, febrero 8, 1640. A. T. XIII, 1-4). Lo que



le encanta en la matemática, le encanta por doquier. Su ideal es la satisfacción propia en la asecuración de una verdad definitiva <sup>(59)</sup>. Por más limitaciones que encuentre ese ideal en la posibilidad misma de su realización, D. descubre el secreto de terminar tranquilo.

### **Hermenéutica de una vida**

A esta altura ya podemos atar los cabos y volver a examinar las hipótesis explicativas del retiro en Holanda. Es fácil ver como todas describen un aspecto de la realidad. La primera consideraba a D. un héroe informado de su ideal: ya lo mostramos ardoroso caballero de doña verdad abstracta... La segunda lo ve amante de la libertad sobre todo. Si se entiende por libertad no la superioridad del luchador constructivo en el orden concreto de la vida; sino la del pensador decidido a seguir su línea, hastiado de la mediocridad que repite, sin pensar, lo que todos dicen, y que por lo tanto insurge contra la filosofía dominante: eso fué toda la vida intelectual de D. Pero la tercera interpretación no se contenta con poner en relieve un aspecto, sino que se esfuerza por colocarse en el plan mismo de D. de percibir la actividad de lo subconsciente, las reacciones conscientes: todo el conjunto del hombre D. ¿Una máquina de pensar? No exactamente porque hemos visto su «terapéutico» estacionarse en la vida sensible, aunque y sin embargo de emplearse en experiencias, D. tenía del intelectual puro la inaptitud para el trabajo manual: dice a veces que se siente como si hubiese nacido sin manos. (A. T. I, 243, 330; II, 452; III, 617; IV, 378).

¿Un indolente de carácter morbosos? Su indolencia no será quizás morbosa, es muy real. La enfermedad de D.

---

(59) J. Rimaud, *Thomisme et méthode: que devrait être un Discours de la Méthode pour avoir le droit de se dire thomiste?* Paris, Beauchesne, 1925, (Bibliothèque des Archives de Philosophie). Observa, (p. 25) como el mismo investigador D. que esperaba el progreso de sus descubrimientos científicos del trabajo de muchos y de la unión de las vidas, carece como filósofo del sentido de la continuidad del pensamiento humano.



consiste antes en la dualidad inconciliable de su psicología que tiembla ante el esfuerzo en la vida práctica, inadaptable al medio ambiente ordinario de la sociedad humana, deseosa en exceso de satisfacción inmediata, amante del mundo natural; y al mismo tiempo tendiendo a convertir la realidad en «fábula». (A. T. XI, 31; IV, 217), a simplificar los problemas, suprimiendo lo que no se puede explicar, a reposarse concentrándose en un mundo de nociones abstractas.

El deseo de paraíso contentado por el triunfo de un inmediatismo simplista. Queriendo cosas y no palabras, se contentó con nociones.

Pero juntamente hemos visto las calidades de este carácter que dan fundamento a que se hable de la grandeza de D.

La sobriedad de vida, el dominio de sí mismo, la tranquilidad y serenidad apacible, el horror a las exteriorizaciones fáciles y ruidosas, nos manifiestan la realización de un ideal humano en que la aristocracia del pensamiento se funda en la convicción de lo arduo de la misión de pensar y de lo limitado del pensamiento humano. (A. T. V, 151-2), aristocracia que se armoniza con el deseo de servir a la humanidad, mejorando su suerte material y su condición mental.

Para entender a D. es indispensable acordarse que todo genio vive encubierto en un pudor extremo. Lo mejor de D. quedará siempre desconocido, porque siempre quedó en lo profundo. El no habla sino provocado y sus mismas confidencias a los amigos, aunque teniendo algo de vanidad, son principalmente ingenuidades de gran hombre.

La necesidad real de tener que ahondar toda una materia para solventar un solo de sus puntos es un principio de docilidad y consentimiento a la acción de una sabiduría fecundante y envolvente.

El tesón reflexivo que una vez por lo menos en la vida exigía en los discípulos corresponde al convencimiento de que antes de llegar a la unión con la verdad hay toda una vía purgativa e iluminativa, convencimiento más bien sen-



tido que formulado, por culpa de la *extrapolación* cometida al identificar *la* verdad con su verdad. Pero ese convencimiento en otro plan ha conducido D. a respetar sumamente las opiniones ajenas, contentándose a lo más de poner en el camino: es el plan de la verdad religiosa. (A. T. III, 157-9), y ese pudor explicaría toda la actitud religiosa de D., sincero, católico y cumplidor de sus deberes de católico. (A. T. V, 474), sin que eso le impidiese una sincera amistad con numerosos protestantes.

El cultivo interior del propio espíritu, — fuego sagrado en templo griego — hizo de D., el hombre más apto a captar, como lo observa con acierto J. Maréchal, las preocupaciones a él contemporáneas con sus exigencias intelectuales y pacificarlas en parte por la traducción de las mismas al cartesianismo <sup>(60)</sup>.

El entusiasmo ditirámico de Adriano Heereboord, profesor en Leide, cartesiano de primera hora, en su discurso «De libertate philosophandi». A. T. IV, 634, discurso pronunciado en enero 17, 1647), establece bastante bien el punto de vista del maestro. «Si de una vez por todas aprendiésemos del héroe Descartes a moderar y cohibir nuestro asentimiento ante toda proposición cuya verdad no vemos con certeza y a libertar nuestra mente de todo prejuicio, entonces finalmente sería reintegrada y restituida la inestimable libertad del filosofar».

Libertad conquistada a fuerza de continencia intelectual. Continencia que del punto de vista de una doctrina de la sabiduría pide ser completada por otras virtudes, — La *extrapolación* cartesiana en toda su extensión consiste justamente en no llevar a fondo el rigor inicial, por falta de percepción de lo inacabado de todo pensar humano — pero esa ya de suyo constituye una grandeza positiva suponiendo un implícito vivido de verdades básicas indispensables.

R. S A B O I A D E M E D E I R O S

(60) J. MARECHAL, Le point de départ de la Métaphysique, cahier II, p. 26; 52. Louvain, Lessianum, 1923).